IPOSTAZE ALE IDEOLOGIEI ÎN TEORIA POLITICĂ

Daniel Șandru

OPUS • STIINȚE POLITICE

POLIROM

© 2014 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

ŞANDRU, DANIEL

Ipostaze ale ideologiei în teoria politică / Daniel Şandru; pref. de Dan Pavel. – Iaşi: Polirom, 2014
Bibliogr.
Index

ISBN print: 978-973-46-4431-5
ISBN ePub: 978-973-46-4558-9
ISBN PDF: 978-973-46-4559-6

I. Pavel, Dan (pref.)

32.01

Printed in ROMANIA

Daniel Șandru

IPOSTAZE ALE IDEOLOGIEI ÎN TEORIA POLITICĂ

Prefaţă de Dan Pavel

POLIROM
2014

DANIEL ŞANDRU este conferenţiar universitar doctor la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi, instituţie în cadrul căreia a fost ales, în 2012, preşedinte al Senatului Universitar. Este profesor asociat la Universitatea „Ştefan cel Mare" din Suceava, unde predă cursuri de ideologii politice şi de filosofie politică. Între 2010 şi 2013 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române şi a efectuat stagii de cercetare la Universität Konstanz (2010, 2012) şi Humboldt-Universität zu Berlin (2011). Este membru al International Political Science Association şi al International Sociological Association (Research Committee on Political Sociology). A debutat publicistic în 1998, ca redactor-şef al revistei *Opinia studenţească*, fiind în prezent director al revistei de cultură *Timpul*, redactor-şef al revistei de ştiinţe politice *Polis* şi colaborator la *Blogurile Adevărul.ro*. A publicat volumele: *Reinventarea ideologiei* (2009, lucrare distinsă cu Premiul „Ion Petrovici" al Academiei Române, cu Premiul revistei *Sfera Politicii* şi cu Premiul revistei *Transilvania* pentru filosofie politică), *Sub semnul paradoxului cotidian* (2010, publicistică), *Teorie politică şi ideologie* (curs universitar, 2011), *Concepte şi modele în ştiinţa politică* (în colab., 2001) şi a coordonat lucrările *Totalitarismul. De la origini la consecinţe* (2011, în colaborare cu Sorin Bocancea), *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă* (ed. I, 2011 ; ed. a II-a, 2013, în colaborare cu Sorin Bocancea), *Sinteze de ştiinţă politică* (2012, în colaborare cu Cristian Bocancea), *Dimensiuni social-politice ale operei lui Petre Andrei* (2012, în colaborare cu Doru Tompea) şi *Zece exerciţii de „inginerie constituţională"* (2013, în colaborare cu Sorin Bocancea). În 2013 i-a apărut şi un volum de literatură pentru copii, intitulat *Poveşti din Lumea Dealului. Istorisite lui Şerban de către tatăl său.*

Memoriei bunicii mele, Maria Aşembrener Şandru (1924-2013), supravieţuitoare a Gulagului sovietic, unde a fost deportată între 1945 şi 1948

Cuprins

Prefață. Gâlceava înțeleptului cu lumea (Dan Pavel) 9

Cuvânt-înainte 15

Prolog. Marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice 17

„Ideologie" și „ideologii": repere conceptuale 20
Ideologia și problema contestabilității conceptuale 24
Marginalizarea prin îngustare semantică 27
Marginalizarea prin contaminare semantică 29
Recuperarea ideologiei în teoria politică 33
Ipostaze ale ideologiei din perspectivă teoretico-politică 35

Capitolul 1. Ideologia și seducția imaginarului politic 41

1.1. Ideologia și construcția simbolică a violenței politice 42
1.1.1. Ideologia și puterea imaginarului 44
1.1.2. Politică și simboluri 50
1.1.3. Construcția simbolică a violenței politice 55

1.2. Ideologie și fantasme politice în contextul liberalismului contemporan 58
1.2.1. Modernitatea liberală în fața provocărilor epocii noastre 60
1.2.2. Liberalismul politic astăzi: între ideologie și fantasme politice 66

1.3. Ideologie și mituri politice în România contemporană 70
1.3.1. Mitul politic în context ideologic 73
1.3.2. Context ideologic și structuri mitico-politice în România postcomunistă 81

Capitolul 2. Ideologia și fascinația „religiilor politice" 99

2.1. Totalitarismul ca ideologie antipolitică 101
2.1.1. Caracterul antipolitic al ideologiei totalitare 102
2.1.2. Totalitarismul ca instrument analitic 107

2.2. Populismul ca ideologie antiprocedurală 111
2.2.1. Populismul din perspectivă genealogică 115

2.2.2. Populismul din perspectivă teoretico-politică. 128
2.2.3. Populism şi democraţie în epoca noastră 145

Capitolul 3. Ideologia şi procesul democratizării. 159

3.1. Democratizarea, elitele politice şi ideologia democratică în postcomunism 160
3.1.1. Democratizare şi consolidare democratică – o perspectivă interpretativă 161
3.1.2. Rolul elitelor politice în procesul de democratizare 169

3.2. Mass-media, spaţiul public şi ideologia democratică în România postcomunistă 178
3.2.1. Democraţia ca „practică de gândire" 179
3.2.2. „Agorele media" şi spaţiul public postcomunist. 187
3.2.3. Obiectivitatea mediei, discursul autorităţii şi competenţele civice ale cetăţenilor 191

Capitolul 4. Ideologie şi opţiuni intelectuale 199

4.1. Intelectuali şi „capcane politice" în România interbelică 200
4.1.1. Este necesară reevaluarea interbelicului? 202
4.1.2. Cum reevaluăm perioada interbelică? 205
4.1.3. Intelectualii publici şi atracţia totalitară 212

4.2. Aspecte ideologice în sociologia politică a lui Petre Andrei . . 218
4.2.1. Ideologia şi interpretarea sociologică a politicului. 219
4.2.2. „Epistema" revoluţionară în context ideologic. 224
4.2.3. Analiza ideologică a fascismului 227

4.3. Nicolae Steinhardt şi liberalismul intelectual 231
4.2.1. Poziţia ideologică a intelectualului critic în vremuri tulburi. 233
4.2.2. Respingerea democraţiei cantitative. 238
4.2.3. „În contra" curentului dominant 243

Epilog 245

Versions of Ideology. Studies in Political Theory 253

Versions de l'idéologie. Études de théorie politique 257

Bibliografie 263

Indice de nume 279

Indice de termeni 284

Prefaţă

Gâlceava înţeleptului cu lumea

Daniel Şandru este în gâlceavă cu lumea academică. Cu lumea politică. Dacă te certi cu lumea politică, te certi cu lumea întreagă. Iar dacă restul lumii nu a aflat de această ceartă, rău face, pentru că ar avea ce să înveţe. Şi de la cine, pentru că Daniel Şandru face parte din grupul elitist restrâns al savanţilor politici „tobă de carte" şi cu idei utile pentru public şi politicieni, deopotrivă. În sens mai larg, universitarul ieşean face parte din generaţia politologilor formată şi afirmată după 1989, care nu a fost afectată de comunismul totalitar. Este un avantaj imens, însoţit însă de un colosal dezavantaj. Cei care nu au fost afectaţi de comunism şi nici nu au trăit/participat în mod activ la schimbarea de regim politic au reale dificultăţi în înţelegerea diferenţelor reale dintre două lumi atât de diferite şi a modului în care a fost posibilă trecerea de la una la alta. Şandru compensează acest dezavantaj prin lecturi şi studiu academic. Iar intensitatea lecturilor şi studiului academic îl plasează inevitabil în contradicţie cu o mare parte din lumea academică, ce nu are performanţe de lectură şi informare comparabile.

Domeniul de excelenţă al lui Daniel Şandru este teoria politică. Volumul *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică* este o încercare remarcabilă de a pune ordine în lumea anarhică a teoriei politice şi chiar în lumea mai largă a ştiinţei politice. Actuala carte vine să completeze şi să aprofundeze construcţii anterioare[1]. Demersul lui Şandru este bine-venit, pentru teoria politică în particular şi ştiinţa politică în general. Acestea au devenit universuri inteligibile doar dacă le privim din perspectiva teoriei complexităţii, unde autoritatea, ordinea, ierarhiile, consensul ori chiar comunicarea sunt tot mai greu de realizat. Astfel, Daniel Şandru polemizează cu scriitori, teoreticieni sau analişti politici care au profetizat eronat „sfârşitul ideologiei", precum şi cu alte categorii mai largi de politologi care folosesc sensuri parţiale, demodate ori partizane ale „ideologiei". Dar chiar din demersul său înţelegem că există numeroase accepţii ale „ideologiei" şi că majoritatea celor care au

1. Daniel Şandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009.

folosit unele dintre vechile accepţii nu au anticipat de fapt că ulterior vor apărea unele mai complexe, sistematizate, care vor depăşi anumite limite ale demersurilor anterioare. Desigur, lupta lui Daniel Şandru se dă cu contemporanii săi, dintre care mulţi folosesc în continuare anumite accepţii consacrate ale „ideologiei", fără a şti sau fără a ţine cont de apariţia unor noi accepţii. În lipsa unor autorităţi mondiale sau măcar europene care să obţină consensul în folosirea anumitor definiţii, accepţii, abordări ori ipoteze, sau care să oblige la folosirea lor standardizată, Daniel Şandru are de luptat cu batalioane de politicieni, politologi, intelectuali, ziarişti sau cititori, care le folosesc după cum îi taie capul. Îl aşteaptă multe victorii intertextualiste.

Daniel Şandru este unul dintre stâlpii şcolii politologice ieşene. Şcoala politologică ieşeană a devenit în ultimul deceniu cea mai interesantă, provocatoare şi dinamică din România; ea cuprinde mai multe personalităţi, care îşi desfăşoară activitatea la catedre, în facultăţi şi universităţi de stat şi private, edituri şi reviste de specialitate, publicaţii şi media în general. Chiar dacă şi la Bucureşti există destule personalităţi, iar la Cluj-Napoca şi Bucureşti există o dezvoltare academică instituţională lăudabilă, nu se poate vorbi despre o „şcoală", pentru că nicăieri nu există efervescenţa şi spiritul comunitar politologic de la Iaşi. În cadrul şcolii politologice ieşene, un loc important îl ocupă Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei", ale cărei realizări se leagă de Doru Tompea, Sorin Bocancea, Cristian Bocancea şi Daniel Şandru, ca să nu menţionez decât câteva nume.

Una dintre ultimele „isprăvi" ale echipei de la Universitatea „Petre Andrei" a fost relansarea revistei de ştiinţe politice *Polis*; cu acordul „fondatorilor", grupul de la Universitatea „Petre Andrei" din Iaşi a relansat brandul revistei bucureştene de ştiinţe politice *Polis*, care în anii '90 a fost cea de-a doua revistă de ştiinţe politice din România, după *Sfera Politicii*. Această relansare se petrece în condiţiile în care dispar din peisaj tot felul de publicaţii, inclusiv cele politologice. Daniel Şandru şi colegii săi sunt extrem de activi în cadrul editurilor ieşene Polirom şi Institutul European, care s-au remarcat în anii din urmă pe plan naţional prin calitatea excepţională a programului editorial dedicat ştiinţelor politice, în particular, şi ştiinţelor sociale, în general. Este relevant faptul că la editurile ieşene publică autori din toată ţara, inclusiv din sfera ştiinţei politice, dar că reversul nu prea există, ceea ce spune multe în legătură cu toleranţa şi caracterul de „societate deschisă" al lumii intelectuale ieşene. De altfel, comunitatea politologică ieşeană, iar în particular grupul de la Universitatea „Petre Andrei", ar merita un studiu aparte. Dacă s-ar încumeta să facă cineva acest lucru, ar trebui să observe legăturile strânse cu întreaga lume intelectuală ieşeană (cu istoricii, sociologii, scriitorii, jurnaliştii etc.), cu studenţimea, aşa cum nu se întâmplă în alte centre universitare. Iar acest studiu ar trebui scris de cineva din afara respectivei comunităţi sau care a făcut parte din ea la un moment dat.

Volumul *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică* cuprinde studii teoretice ambiţioase şi bine structurate, în care autorul dă măsura erudiţiei sale, precum

şi a spiritului său inovator. Miza principală a scrierilor lui Daniel Şandru se leagă de restaurarea deopotrivă a importanţei politice a ideologiei şi a demnităţii epistemologice a termenului „ideologie". Gâlceava sa cu lumea politologică se datorează marginalizării ideologiei, pricinuită de uzul şi abuzul de conotaţii negative, dacă nu chiar malefice ale ideologiei, care a fost asociată excesiv totalitarismului, comunist sau nazist. În plan politologic, Daniel Şandru este un revizionist. În spatele „revizitării"/„reinterpretării" ideologiei stă de fapt un întreg program de eliberare a teoriei politice şi a întregii ştiinţe politice din chingile abordărilor de tip pozitivist, behaviorist, cantitativist, materialist, „economicist", determinist. De altminteri, chiar dacă din punct de vedere ideologic influenţa marxismului în lumea anglo-saxonă nu a condus la o revoluţie proletară, în plan metodologic, influenţele determinismului marxist asupra abordării pozitivist-cantitativist-„economiciste" au fost numeroase sau - pentru a ţine cont de exigenţele de tip *political correctness* din cadrul comunităţii de *political science* - similitudinile dintre acestea două sunt numeroase.

Dezacordul lui Şandru cu ştiinţa politică de tip cantitativist, „economicist", pozitivist se produce de-a lungul unui front mult mai larg, ceea ce se vede din plin în studiile privind „violenţa politică", „imaginarul simbolic", „utopia politică", „mitul politic". Nu am să rezum aceste demersuri, pentru că o face însuşi autorul, iar cititorul interesat şi avizat trebuie efectiv să le citească şi să le studieze, nu să se uite doar în prefaţă pentru a afla „despre ce este vorba". Mă voi referi la câteva dintre semnificaţiile demersului din *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică*. Dincolo de limitele epistemologice interioare ale demersului cantitativist şi pozitivist din *political science*, Daniel Şandru ne ajută să înţelegem că există limitele epistemologice de tip orizontal şi vertical, limitele interdisciplinare şi transdisciplinare ale acestuia, care nu permit interacţiunile conceptuale, metodologice şi hermeneutice cu istoria, filosofia, literatura, sociologia, antropologia, lingvistica şi multe alte discipline ale ştiinţelor sociale ori din sfera mai largă a „spiritului". Asupra semnificaţiei epistemologice a acestui dezacord ar trebui insistat mai mult, dacă vrem să înţelegem demersul din *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică*.

Ştiinţa politică şi principalele sale părţi, între care şi teoria politică, se află într-un expansionism fără precedent. Nu există nici măcar definiţii simple asupra cărora să existe consens. Încercaţi să vedeţi câte definiţii există pentru „partid politic", „democraţie", „liberalism" ori „totalitarism", dar mai ales încercaţi să vedeţi dacă există vreun consens! Cercetările de tipuri diferite abundă, iar în fiecare zi apar atâtea lucrări în lume, încât este imposibil studiul lor integral de către o singură persoană. Numai despre anumite obiecte de studiu, evenimente ori fenomene politice ori istorice apar atâtea studii, încât parcurgerea lor integrală este imposibilă. Ca să dau un exemplu mai uşor de înţeles, numai studierea interdisciplinară şi transdisciplinară a unui subiect cum este explicarea celui de-al „Treilea Reich" şi a nazismului a

devenit imposibilă pentru experţi, după cum spune unul dintre cei mai mari specialişti în domeniu: „Ultima ediţie a bibliografiei standardard dedicate nazismului, publicată de neobositul Michael Ruck în 2000, include 37.000 de apariţii editoriale; prima ediţie, apărută în 1995, cuprindea numai 25.000... Niciun istoric nu poate spera să stăpânească nici măcar o parte neînsemnată a fluxului neîntrerupt de noi apariţii dedicate subiectului"[1]. Nici Daniel Şandru nu îşi propune parcurgerea integrală a bibliografiilor complexe din ştiinţele politice. El îşi propune ceva mult mai important: să introducă flexibilitatea teoretică şi metodologică în studierea anumitor teme politice şi politologice, fără a renunţa însă la coerenţă.

Dezacordul epistemologic scos în evidenţă de către autorul volumului *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică* este unul enorm. Lumea modernă şi contemporană, cu războaiele ei mondiale, cu Gulagul şi Holocaustul, genocidul şi experimentele sociale radicale, dar şi cu marile ei realizări, democraţia şi liberalismul, nu poate fi înţeleasă fără studiul ideologiei, imaginarului public, mitului politic, violenţei simbolice sau reale, utopiei. Dar un anumit mod de a înţelege ştiinţa politică, iar în particular teoria politică, marginalizează sau chiar exclude din preocupări ideologia, imaginarul public, mitul politic, violenţa simbolică sau reală, utopia. „Şi atunci, ce facem?" – se întreabă Daniel Şandru. Renunţăm la înţelegerea lumii moderne şi contemporane? Sau renunţăm la modul dogmatic de a practica ştiinţa politică? Răspunsul simplu este evident, însă cititorul inteligent merită să ştie întregul răspuns, pentru că detaliile sunt chiar mai interesante. Iar ele nu pot fi aflate decât după parcurgerea integrală a volumului scris de Daniel Şandru. Cei care o vor face îi voi fi recunoscători.

În peisajul intelectual, mediatic, politic şi politologic actual, este o abundenţă de semidocţi, agramaţi, personaje cu licenţe, dizertaţii, doctorate plagiate, cumpărate sau chiar false. O statistică nu se poate face pentru că ar trebui mai întâi o cazuistică, iar dacă s-ar face ne-am trezi cu cozi kilometrice, care duc de la stâlpul infamiei până la poziţii dintre cele mai înalte în stat. Noi credem că aceste creaturi trăiesc în lumea noastră. Este un mit politic contemporan. În realitate, noi trăim în lumea lor, ca nişte toleraţi. Daniel Şandru este unul dintre toleraţii lumii lor, care prin simpla sa prezenţă le aduce aminte acestora de unde le va veni sfârşitul – din partea unor intelectuali autentici, a unor savanţi reali, oameni care ştiu cum să gândească, cum să se exprime, cum să scrie. Una dintre mărcile distincte ale lumii semidocte în care trăim este imprecizia terminologică, iar alta improvizaţia permanentă cu aceşti termeni. Or, modalitatea cea mai eficientă pentru demolarea acestei lumi semidocte şi improvizate este folosirea cu precizie a limbii, cuvintelor, termenilor, conceptelor. Pentru că limbajul, scris sau oral,

1. Richard J. Evans, *Al Treilea Reich*, vol. I, traducere de Alin Matei, Editura RAO, Bucureşti, 2010, p. 10.

reflectă modul cum gândim. Lumea celor care nu gândesc poate fi doborâtă doar de către cei care gândesc. Daniel Şandru este un gânditor şi un maestru al limbajului precis. Iar exigenţa definirii cu exactitate a termenilor îl împinge să dea definiţii proprii unor termeni altminteri consacraţi („ideologia", „mitul"). Cine nu cunoaşte (sau nu a reţinut) definiţii de cuvinte, termeni şi concepte chiar nu poate să înţeleagă importanţa unui asemenea demers. Iar cine a inventat în viaţa sa măcar un cuvânt, un termen, un concept sau o definiţie ştie ce spun.

Majoritatea autorilor din domeniul autohton al ştiinţei politice sunt nişte onorabili compilatori, ale căror supreme merite se leagă de numărul de citate pe centimetru pătrat şi de lungimea interminabilă a bibliografiilor. Compilatorul nu va fi niciodată un om original, capabil că gândească cu propria minte, capabil să iasă din cadrul strâmt al imitaţiei şi strictei intertextualităţi. Compilatorul este însă un vârf moral faţă de plagiator. De ce spun aceste lucruri? Pentru a înţelege ceea ce vreau să spun despre Daniel Şandru, un *political scientist* original şi creativ. Autorul volumului *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică* trece cu mult dincolo de nivelul inventivităţii terminologice şi al definiţiilor proprii pentru termeni consacraţi, dar care rămân imprecis definiţi. El construieşte o „teorie integrată a ideologiei", iar în plan metodologic şi analitic promovează „analiza ideologică". În acest cadru teoretic, metodologic şi analitic, îşi permite multe, de la resemnificarea (ideologică) a liberalismului la analiza operei unor autori români originali - Petre Andrei şi Nicolae Steinhardt.

Daniel Şandru este o „pasăre rară" în peisajul politologic autohton. El este un intelectual onest, iar acest lucru merită explicat şi subliniat, pentru că are o importanţă enormă în dezvoltarea instituţională a învăţământului universitar postcomunist românesc. Iar *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică* este o carte care stă mărturie pentru locul aparte al lui Daniel Şandru într-o lume aflată în căutarea şi impunerea unor standarde profesionale şi deontologice de înaltă calitate.

În ciuda faptului că nu s-a putut afirma decât după schimbarea de regim din 1989, domeniul ştiinţei politice este unul pluralist. Chiar înainte ca domeniul să capete legitimitate profesională şi coerenţă instituţională, multe dintre personajele lumii universitare au intrat în clientela politică a partidelor care s-au perindat la guvernare sau a grupurilor de interese din jurul preşedinţilor României. Suprema realizare în viaţă a acestora a fost şi rămâne să obţină din partea partidului sau a grupului aflat la putere slujbe la stat şi poziţii în vârful ierarhiei birocratice, în diferite consilii de administraţie, agenţii, institute, ministere, pe liste de parlamentari, consilieri. Când organizaţiile respective nu sunt la putere, clientela politologică aşteaptă şi dă acatiste pentru producerea unei noi alternanţe guvernamentale. O parte substanţială a lumii universitare este alcătuită însă din cei care în cea mai mare parte a timpului au stat departe de politica partizană, făcându-şi un

titlu de glorie din aceasta, chiar dacă adesea motivul neutralităţii era că nu i-a băgat nimeni în seamă. Această împărţire partizană nu are nimic de-a face cu valoarea intelectuală sau cu relevanţa politologică a textelor scrise de persoanele afiliate diferitelor tabere sau neafiliate. Problema este că, pentru mulţi universitari, apartenenţa ori neapartenenţa la diferitele „găşti" partizane sau de interese este mai importantă decât criteriile academice. Din motive partizane şi din pricina intoleranţei reciproce, aceşti oameni nu se citesc şi nu se citează între ei, în cel mai bun caz. Altminteri, nici măcar nu se respectă între ei - vezi atacurile la persoană ori „monstruoasele coaliţii" pentru îndepărtarea din funcţiile birocratic-universitare a unora, cel mai adesea a mentorilor sau profesorilor favoriţi. Din trăsături ale lumii politice, altminteri disprețuite, ele au devenit trăsături ale lumii academice. Nimic din toate acestea la Daniel Şandru, care nu a umblat nici după funcţii la partid, nici după slujbe la stat. De altfel, el predă la o universitate privată. Spre deosebire de mulţi colegi de breaslă, Daniel Şandru este un intelectual onest, care îi respectă pe toţi membrii comunităţii universitare academice autohtone, îi citeşte şi îi citează, dacă au scris ceva relevant în domeniu şi au intrat pe radarul său bibliografic. Acest lucru poate fi constatat de oricine citeşte bibliografia volumului său, comentariile din notele de subsol şi textul cărţii.

Dan Pavel

Cuvânt-înainte

Secţiunile capitolelor ce alcătuiesc structura cărţii de faţă au fost iniţial publicate ca articole ştiinţifice sau studii şi capitole în diverse reviste de specialitate sau/şi în volume colective de ştiinţă politică. Pentru forma în care sunt prezentate aici, am intervenit numai cu scopul de a realiza anumite completări şi/sau actualizări bibliografice. În cazul fiecăreia dintre aceste secţiuni, locul în care a fost publicată iniţial este specificat prin câte o notă de subsol. Cu excepţia primei secţiuni a celui de-al treilea capitol („Democratizarea, elitele politice şi ideologia democratică în postcomunism") şi, respectiv, a ultimei secţiuni a capitolului final („Nicolae Steinhardt şi liberalismul intelectual"), textele reunite în acest volum reprezintă părţi componente ale cercetării mele postdoctorale, având ca temă „Coordonatele ideologice ale cunoaşterii sociale. Repere teoretico-politice", pe care am avut posibilitatea să o realizez în perioada 2010-2013, în calitate de bursier al Academiei Române, în cadrul Proiectului „Societatea Bazată pe Cunoaştere - cercetări, dezbateri, perspective", cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89.1.5/S/56815. Le mulţumesc aici, pentru oportunitatea ce mi-a fost oferită, celor care au făcut posibil acest proiect şi colegilor bursieri din grupul de lucru pe probleme de teorie şi ştiinţă politică. Multe dintre ideile pe care le dezbat în volumul de faţă s-au conturat ca urmare a permanentului dialog academic pe care l-am avut cu colegii mei de la Universitatea „Petre Andrei" din Iaşi şi, de aceea, doresc să le mulţumesc Rectorului acestei instituţii, profesorul Doru Tompea, profesorului Cristian Bocancea şi colegului şi prietenului meu Sorin Bocancea. Un rol aparte în procesul de „finisare" a arhitecturii ideatice pe care o pun în scenă prin această carte le revine studenţilor cu care am intrat în contact atât la Universitatea „Petre Andrei" din Iaşi, cât şi la Universitatea „Ştefan cel Mare" din Suceava. Întrebările şi comentariile lor au conturat posibilitatea unei continue evaluări critice, fapt pentru care le mulţumesc. Îndrept, de asemenea, gratitudinea mea către profesorul Dan Pavel, care a acceptat să citească manuscrisul şi să prefaţeze volumul, şi către echipa Editurii Polirom, fără de care publicarea sa în foarte bune condiţiuni nu ar fi fost posibilă. Adaug o reverenţă faţă de neîndoita susţinere venită din partea soţiei mele,

Adina, şi faţă de permanenta bucurie a prezenţei fiului nostru, Şerban. Sub raportul onestităţii intelectuale, e de la sine înţeles faptul că aspectele falibile ale demersului expus în cele ce urmează îmi aparţin în exclusivitate.

Daniel Şandru
3 ianuarie 2014, Rădăşeni, Suceava

Prolog

Marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice*

„Inventat" sau „descoperit"[1] în urmă cu puţin peste două sute de ani şi utilizat pentru prima dată într-o conferinţă susţinută în 1796 de enciclopedistul francez Antoine Destutt de Tracy[2], conceptul de *ideologie* pare să poarte cu sine un veritabil „blestem". Concepută iniţial drept parte a „zoologiei", „ştiinţa ideilor" pe care o proiectase filosoful francez a îmbrăcat foarte repede o haină politică, aceasta fiindu-i atribuită mai întâi de Napoleon, cel care a şi caracterizat

* Într-o formă iniţială, acest text cu rol introductiv a fost publicat în revista *Sfera Politicii*, nr. 163/2011, pp. 10-18. În acest cadru, am inserat în partea de început a „Prologului" secţiunea „*Ideologie* şi *ideologii*: repere conceptuale", iniţial parte a capitolului intitulat „Ideologie şi mituri politice în România contemporană", publicat în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Miturile politice în România contemporană*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012, pp. 63-96.

1. Întrebându-se dacă este vorba despre o „invenţie" sau despre o „descoperire", teoreticianul politic Michael Freeden face următoarele aprecieri: „Pe un nivel, aceasta ar putea fi doar o dispută cu privire la existenţa mai curând a termenului decât a fenomenului pe care acesta îl semnifică, întrucât până astăzi teoreticieni distinşi recunosc fenomenul, fără să le placă numele. Pe un alt nivel, aceasta ar putea sugera că ideologiile s-au născut mai curând ca o formă specifică a gândirii politice, pentru a satisface o nevoie distinctă care anterior nu fusese exprimată, şi nu pentru a servi ca o sticlă nouă pentru un vin vechi – sau, posibil, ca un nou castron pentru un bulion populist" – Michael Freeden, „The «beginning of ideology» thesis", *Journal of Political Ideologies*, vol. 4, nr. 1/1999, p. 5.
2. Robert J. Richards, „Ideology and the history of science", *Biology and Philosophy*, nr. 8/1993, p. 103.

conceptul într-o manieră negativă. Marx şi Engels au fost însă cei care, pe o dublă dimensiune, epistemică şi politică, au configurat direcţia a ceea ce se va constitui într-o tradiţie a negativităţii termenului. Pentru ei, ideologia este, epistemologic vorbind, o „capsulă" a ideilor false, iar din punct de vedere sociopolitic o „distorsionare" a condiţiilor reale şi a relaţiilor de clasă ce caracterizează societatea capitalistă. Prin contrast cu ideologia, cei doi propun noua lor ştiinţă, materialismul dialectic şi istoric, pe care îl creditează nu numai cu deţinerea adevărului absolut, ci şi cu posibilitatea de a soluţiona problemele sociale, politice şi economice cărora o societate de clasă nu le putea găsi răspuns. Rezultatul, chiar şi admis *post factum*, era de altfel previzibil: marxismul însuşi s-a transformat într-o ideologie, aspect pe care îl observă, în prima jumătate a secolului trecut, neomarxistul Karl Mannheim, cel care întemeiază domeniul „sociologiei cunoaşterii", contrapunând „concepţiei particulare" asupra ideologiei „concepţia totală"[3]. Perioada postbelică este cea în care se formează „cortegiul funerar" ce anunţă „sfârşitul ideologiei"[4], cortegiu în care se înscriu, rând pe rând, nume de marcă ale epocii, de la scriitorul Albert Camus ori filosoful politic Raymond Aron la sociologul american Daniel Bell. Reevaluarea normativă a teoriei politice, survenită în spaţiul anglo-american în anii '70, nu a însemnat, din păcate, şi o reconsiderare a statutului ideologiei, astfel că, la începutul anilor '90, odată cu prăbuşirea comunismului în ţările Europei Centrale şi de Est, teza „endistă" este reluată, de astă dată

3. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1968, pp. 49-52.

4. Reprezentativ pentru acest curent este americanul Daniel Bell, cel care considera că ideile politice ale modernităţii şi, prin urmare, ideologiile sale nu mai pot concentra şi canaliza pasiuni, în condiţiile în care transformarea socială implică mai curând căutarea unor soluţii concrete la probleme concrete, un soi de „inginerie socială graduală" în sens popperian, iar nu proiecte totale de schimbare a organizării sociale. Chiar şi intelectualii au ajuns, în lumea occidentală – susţinea sociologul –, să accepte sfârşitul speranţei chiliastice, al gândirii milenariste şi apocaliptice, al acelei *parousia* augustiniene convertite politic de către diferitele proiecte revoluţionar-ideologice ale modernităţii – Daniel Bell, „The end of ideology in the West: An epilogue", în *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, p. 393.

autori precum Francis Fukuyama considerând că, dată fiind implozia comunismului ca tip de regim şi a ideologiei sale particulare, nu ne rămâne decât să fim martorii „sfârşitului istoriei" şi ai inevitabilei victorii a democraţiei liberale.

Ce s-a întâmplat, de fapt, cu ideologia, în tot acest timp? Aş spune, fără nicio reţinere, că ideologia a supravieţuit şi că, în teoria politică a contemporaneităţii, voci importante constată că ea defineşte, la modul fundamental, maniera noastră de a gândi politicul şi politica. Aşa cum subliniază teoreticianul politic Michael Freeden, „ideologia nu înseamnă filosofie rea; ea este un tip diferit, şi totuşi necesar de a gândi despre politică, în care noi toţi, incluzându-i şi pe filosofi, suntem angajaţi la diferite niveluri de complexitate"[5]. Imaginea aceasta, de filosofie sau „idee rea"[6], care a supravieţuit până în contemporaneitate, ne parvine, pe de o parte, pe filiera marxistă a concepţiei negative asupra ideologiei; pe de altă parte, încărcătura de negativitate a conceptului are drept cauză utilizarea sa excesivă, atât în limbajul academic, cât şi în discursul public şi politic, în legătură exclusivă cu fenomenul totalitar, fie că îl avem în vedere pe cel manifestat dinspre dreapta extremă, fie că ne referim la cel specific extremei stângi. În fapt, pe dimensiune epistemologică, dar şi pe dimensiune teoretico-politică, pot fi identificate mai multe concepţii relative la semnificaţia ideologiei[7].

5. Michael Freeden, „Ideologies as communal resources", *Journal of Political Ideologies*, vol. 4, nr. 3, 1999, p. 411.
6. Richard Rorty aminteşte despre „inutilitatea" noţiunii de ideologie (Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, trad. de Sorana Corina Matei, Editura All, Bucureşti, 1998, p. 115, nota 15) şi despre dificultatea de a da „un sens interesant cuvântului «ideologie» - să-l facă să însemne mai mult decât «idee rea»" (*Ibidem*, p. 150, nota 6).
7. Clasificarea mea vizează două dimensiuni: cea teoretico-politică, pe care putem deosebi între concepţia negativă, concepţia neutră şi concepţia pozitivă asupra ideologiei, şi cea epistemologică, pe care putem diferenţia concepţia obiectivistă, concepţia relativist-relaţionistă şi concepţia pragmatistă asupra ideologiei, aşa cum am dezvoltat problema în Daniel Şandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009, pp. 48-115.

„Ideologie" şi „ideologii" : repere conceptuale

Înţelesul conceptului de ideologie pe care îl utilizez în contextul volumului de faţă are un caracter inclusiv : din perspectivă epistemică, se înscrie pe linia a ceea ce numesc, pe urmele lui Richard Rorty, *concepţia pragmatistă* (ideologia este un cadru cultural-politic în care o comunitate îşi defineşte instituţiile, aranjamentele, practicile şi valorile)[8], iar din punct de vedere teoretico-politic, urmându-l pe Paul Ricœur, *concepţia pozitivă* (ideologia este un cadru cultural-politic ce are funcţia esenţială de a conferi identitate şi de a integra membrii unei comunităţi prin respectarea unor valori moral-politice împărtăşite)[9]. Combinând elementele esenţiale ale fiecăreia dintre cele două concepţii, definiţia ideologiei, anunţată într-un volum anterior şi cu care operez pe parcursul demersului argumentativ desfăşurat în această carte este următoarea : *sistem de idei şi credinţe conturate în orice societate, sistem situat la nivelul imaginarului sociopolitic şi care are rolul de a trasa un cadru normativ şi acţional cu privire la stilul de funcţionalitate a respectivei societăţi*. Definirea ideologiei la nivel general nu înseamnă ignorarea realităţii existenţiale a ideologiilor particulare. Fie că se prezintă în formele consacrate de modernitatea politică (liberalism, conservatorism, socialism), fie că propun noi aspecte principiale şi, implicit, direcţii de acţiune noi, în baza unui efect de imitaţie pe care l-au suferit de-a lungul timpului (creştin-democraţie, social-democraţie etc.), fie că apar ca un cadru ideatic de tip transdoctrinar şi procesual (aşa cum este cazul naţionalismului şi cel al populismului, care pot lua forme diverse), ideologiile particulare joacă un rol nu mai puţin important în epoca noastră.

La un nivel general, *ideologia* conturează contextul socioistoric şi politic care ne permite să surprindem „fotografia unei epoci" ; pe direcţii particulare, *ideologiile* ne oferă posibilitatea să demantelăm, până la fibrele sale sociopolitice, ţesătura axiologică, atitudinală şi comportamentală a unei societăţi date ; ele

> organizează câmpurile valorilor sociale pe care grupurile cuprinse într-un sistem politic vor să le promoveze, fiecare ideologie vehiculând

8. *Ibidem*, pp. 92-115.
9. *Ibidem*, pp. 67-73.

şi preferând o anumită combinaţie de idei, prin raportare la altele care îi sunt accesibile. Într-un univers social care este caracterizat de scopuri şi valori potenţiale multiple, poate infinite, ideologiile constituie mecanisme de alegere şi decizie care legitimează anumite înţelesuri ale ideilor şi conceptelor disponibile unei anumite societăţi şi le delegitimează pe altele[10].

În plan general, aşadar, *ideologia* conturează bornele cultural-politice între care se înscrie un anumit spaţiu social, într-un context istorico-politic determinat; în plan particular, *ideologiile* sunt, practic, instrumente care permit cartografierea acestui spaţiu social, prin raportare la identitatea conferită fiecărui individ de apartenenţa la un anumit grup. Evoluţiile din spaţiul social implică şi evoluţia ideologiilor. Nu avem de-a face însă cu o modificare structurală, ci mai curând cu o adaptare a conţinuturilor nucleare ale ideologiilor la noi condiţii social-istorice. Aici este, practic, zona de intersecţie ideologică în care apar împrumuturile sau în care se manifestă efectele de *imitaţie* şi, respectiv, de *recalibrare ideologică*, cu atât mai mult cu cât, în condiţiile epocii noastre, „ideologiile pot să îşi asume multe şi diverse forme culturale, în literatură, film, publicitate şi în discursul cotidian; ca atare, înţelegerea noastră cu privire la gama gândirii politice şi la simbolizarea acesteia este mult mai generoasă ca în trecut"[11]. Pe de altă parte, trebuie spus că, în anumite situaţii, ideologiile particulare pot avea un statut recesiv în plan social, prezenţa dominantă fiind atributul *mişcărilor* sociale sau politice. În vreme ce o ideologie politică poate să nu implice, în mod necesar, existenţa unei mişcări, nu ne putem imagina prezenţa unei mişcări sociale ori politice în afara unui context ideologic, fie că utilizăm conceptul de ideologie în sensul său general, fie că avem în vedere dimensiunea lui particulară.

Ca atare, în pofida discursului academic, politic şi, în general, public care a încercat să ateste dispariţia ideologiei şi „sfârşitul ideologiilor", se pare că avem de-a face cu o realitate care ne însoţeşte în mod constant şi care se constituie în cadru al ideilor pe care le vehiculăm şi al practicilor pe care le împărtăşim în plan social. În

10. Michael Freeden, „Stormy relationship: Ideologies and politics", *Journal of Political Ideologies*, vol. 3, nr. 1, 1998, p. 7.
11. Michael Freeden, „Political ideology at century's end", *Journal of Political Ideologies*, vol. 5, nr. 1, 2000, p. 14.

acest sens, este sugestivă aprecierea lui Sorin Bocancea, potrivit căreia

> precum poveştile din cartea lui Ende [Michael Ende, *Povestea fără sfârşit*, *n.m. D.Ş.*], şirul ideologiilor este departe de a se termina, pentru că oricând se găseşte cineva care, chiar fără o intenţie salvatoare, convins fiind că este mai bine ceva decât nimic, să redenumească lucrurile, creând astfel naraţiuni şi metanaraţiuni de genul celor în care obişnuim de vreo două sute de ani să ne proiectăm[12].

Consider, tocmai de aceea, că ideologia, cu semnificaţia sa generală, constituie contextul cultural-politic în care ne manifestăm în spaţiul social, este un anumit mod de a gândi politicul şi politica şi reprezintă, nu în ultimul rând, o modalitate de a configura demersul teoretico-politic în contemporaneitate. În acest ultim sens, Michael Freeden apreciază că

> este necesar să explorăm mai departe natura ideologiei ca specie a teoriei politice, şi nu ca o antiteză a acesteia. Este necesar să abordăm ideologiile în societăţile deschise complexe ca posedând o diversitate suprapusă, mai curând decât un consens suprapus. Este necesar să apreciem că gândirea politică nu este nici pe de-a-ntregul raţională, nici total iraţională, şi că între aceşti poli emoţiile, exprimate în fervoarea şi în angajamentul ideologic, ca şi în bazele argumentului ideologic, nu pot fi ignorate de teoreticienii politici, ci trebuie integrate în procesul de înţelegere a argumentului politic însuşi[13].

Cu atât mai mult suntem îndreptăţiţi, în asemenea condiţii, să încercăm o reconsiderare a ideologiei ca instrument analitic, care să ne permită explicarea şi înţelegerea pe care le implică efortul de interpretare a fenomenelor sociale şi politice. Acesta este rolul metodologic pe care îl atribui, pe parcursul acestei cărţi, ideologiei, în încercarea de a identifica elementele contextului ideologic în care se manifestă relaţiile instituţionalizate proprii cadrului societal. Mizând pe calitatea de „figură tare" a imaginarului simbolic deţinută de ideologie, intenţia mea este aceea de a demonstra că, la rândul lor, naraţiunile politice au un rol deloc de neglijat în articularea „traseelor"

12. Sorin Bocancea, „Ideologia, poveste fără sfârşit", *Sfera Politicii*, nr. 163/2011, p. 9.
13. Michael Freeden, „Stormy relationship : Ideologies and politics", p. 11.

sociopolitice pe care indivizii şi grupurile le urmează în direcţia integrării comunitare şi a dobândirii unei anumite identităţi.

Avem de-a face, aşadar, cu un concept care, pe parcursul evoluţiei sale intelectuale, derulată odată cu modernitatea, a comportat nenumărate avataruri, manifestându-se în variate *ipostaze*. De la o şcoală de gândire la alta, de la o orientare epistemică la alta, de la o tradiţie hermeneutică la alta, *conceptul de ideologie* a suportat o serie întreagă de infuzii semantice care, dincolo de faptul că pot fi contextualizate spaţio-temporal, sunt de natură să ofere explicaţii cu privire la cauzele ce au avut drept principal efect rolul în care ideologia a fost consacrată, mai cu seamă pe parcursul secolului trecut şi chiar în contemporaneitate. Fără a aspira la o trecere în revistă exhaustivă a acestei evoluţii, ideea pe care o susţin în acest cadru introductiv este că, în spaţiul delimitat epistemic de teoria politică proprie epocii noastre, ideologia deţine încă, din perspectivă conceptuală, un rol marginal. Pentru a argumenta în favoarea acestei supoziţii, mă orientez, în primă instanţă, înspre discutarea *problemei contestabilităţii conceptuale*, o chestiune care vizează în mod direct statutul normativ şi empiric al ideologiei. Aşa cum voi sublinia, acesta este, desigur, şi cazul altor concepte politice. Urmându-l pe Michael Freeden, poziţia mea este cea potrivit căreia conceptul de „ideologie" poate fi recuperat ca instrument analitic de către teoria politică, întrucât el nu deţine doar un important rol normativ, situat la nivel abstract, ci şi un foarte important rol în planul explicării realităţii politice. Asumând provocarea expusă de această înţelegere a situaţiei normative a ideologiei, încerc să circumscriu ulterior ce anume înţeleg prin marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice. Ca atare, mă refer, pe de o parte, la ceea ce numesc *marginalizarea prin îngustare semantică*, pe care o consider un tip de strategie discursivă ce urmăreşte să accentueze rolul restrâns pe care ideologia l-ar deţine în câmpul abordărilor metodologice de factură teoretico-politică, aspect care, aşa cum voi arăta, se extinde şi în domeniul ştiinţei politice; am în atenţie, pe de altă parte, *marginalizarea prin contaminare semantică*, vizibilă ca strategie discursivă a cărei intenţie este aceea de a evidenţia, în permanenţă, caracterul negativ al ideologiei – atunci când nu este vorba despre sublinierea unui caracter de-a dreptul peiorativ – în baza unui maniheism care se regăseşte atât în cazul teoriei politice continentale şi anglo-americane, cât şi, printr-un interesant „efect de imitaţie" (conectat la o aparent justificată respingere ideologică a

termenului „ideologie"), în spaţiul românesc al încă firavelor problematizări din acest domeniu. În fine, partea concluzivă a acestei prezentări introductive indică posibilitatea recuperării conceptuale a ideologiei în câmpul teoriei politice contemporane, prin trimitere la o viziune integrată, care să permită utilizarea sa metodologică atât în plan normativ, cât şi în plan empiric. Aceasta presupune, desigur, apelul la un demers interdisciplinar, date fiind influenţele pe care teoria politică însăşi le receptează în epoca noastră.

Ideologia şi problema contestabilităţii conceptuale

Este cumva paradoxal că, deşi i s-au alocat sute de lucrări şi mii de articole chiar în sânul teoriei politice – incluzând aici şi filosofia politică de tradiţie continentală –, conceptul de „ideologie" poate fi calificat drept unul care suferă de marginalitate în cadrul acestui domeniu. Starea paradoxală se evaporă însă, din punctul meu de vedere, de îndată ce înţelegem că, în pofida multitudinii titlurilor de lucrări care l-au vizat, conceptul de „ideologie" a fost fie respins, fie retrogradat, fie limitat, fie pur şi simplu considerat inutil sub aspect metodologic de către majoritatea teoreticienilor politici influenţi. Spre deosebire de alte concepte uzitate în demersul epistemic propriu teoriei politice, cel de „ideologie" vine, aşa cum atestă istoria sa intelectuală, din afara acestui spaţiu de reflecţie. Şi chiar dacă e vorba de o istorie ce abia depăşeşte două sute de ani, acest lucru nu a fost suficient pentru a stopa avalanşa de înţelesuri care au fost alocate ideologiei, din momentul în care conceptul a intrat în sfera de influenţă a gândirii politice. Având iniţial o conotaţie clar delimitată epistemologic – aşa cum apare la enciclopediştii francezi ai finalului veacului al XVIII-lea –, ideologia a aglutinat în timp o pluralitate de semnificaţii, fără a înceta însă – chiar din momentul în care a ajuns să fie tratată exclusiv din perspectiva teoriei politice ori, mai târziu, din aceea a ştiinţei politice – să fie asociată unui tip de gândire care s-ar opune unui sens „ştiinţific" al modului în care ar trebui să ne raportăm la realitate. Am putea constata, plecând de aici, că însăşi semnificaţia originară a conceptului a atras după sine o permanentă suspiciune a gânditorilor politici, din moment ce un lucru observabil şi astăzi este că, atunci „când poziţionăm ideologia pe o dimensiune

epistemologică, antecedentele sale reflectă moştenirea pozitivistă a secolului al XIX-lea (...)"[14]. În teoria politică actuală, spre exemplu, un autor de talia lui Giovanni Sartori nu ezită să califice ideologia dintr-o perspectivă care, deşi este diferită de cea a lui Karl Marx, mizează pe aceeaşi situare a sa în zodia erorii cauzate de inapetenţa conceptului pentru rigoarea de tip logic specifică noţiunilor ce pot fi verificate prin apel la empiric[15]. Cu alte cuvinte, la modul cel mai simplu, întrucât ar desemna un set de credinţe care nu poate fi validat prin apel la criteriile pe care le implică logica de tip pozitiv, ideologia rămâne ancorată în sfera neintenţionalului sau, în cel mai bun caz, în aceea a indeterminării. O astfel de situare a marcat nu doar teoria politică a primei jumătăţi a secolului trecut, ci şi faza iniţială a dezvoltării ştiinţei politice, un domeniu de studiu configurat, aşa cum ştim astăzi, sub influenţa behaviorismului articulat, postbelic, în spaţiul nord-american. Ea nu a putut fi atenuată nici după revenirea în forţă a reflecţiilor de orientare normativă în zona dezbaterii teoriei politice, petrecută în deceniile şapte-opt ale secolului trecut, care au continuat, în marea lor majoritate, să trateze ideologia ca pe un concept a cărui evitare e necesară, dacă este ca maniera de cristalizare a realităţii politice să poată fi explicată şi înţeleasă într-o modalitate „ştiinţifică". În acest interval, peste astfel de consideraţii s-a suprapus anunţul „sfârşitului ideologiei"[16], de natură să pună capăt oricărei tentative a modernităţii politice de a se mai regăsi într-o eră care părea să promită o ruptură flagrantă de trecut, o dispariţie a „meta-naraţiunilor totalizatoare"[17] şi o reaşezare a gândirii politice în acord cu noile dezvoltări istorice.

---

14. Michael Freeden, „Ideology and political theory", în Michael Freeden (ed.), *The Meaning of Ideology. Cross-Disciplinary Perspectives*, Routledge, Londra, 2007, p. 4.
15. Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, trad. de Doru Pop, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 432, unde teoreticianul politic, făcând distincţia între „ideologie în politică" şi „ideologie în cunoaştere", arată că, „în primul caz, atenţia se îndreaptă asupra acţiunilor noastre şi problema este una de *eficacitate*; în al doilea caz, atenţia este orientată spre gândire şi problema se pune în termeni de *valabilitate*".
16. Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.
17. Jean-François Lyotard, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, trad. de Ciprian Mihali, Editura Babel, Bucureşti, 1993.

Cu toate acestea, putem observa astăzi - după ce, la nivel global, am fost martorii depăşirii unui alt „sfârşit", cel „al istoriei"[18], anunţat odată cu prăbuşirea regimurilor comuniste est-europene - că, şi atunci când a fost plasată într-un areal al ambiguităţii, şi atunci când i-a fost declarat, de-a dreptul, „decesul", conceptul de „ideologie" a continuat să exprime existenţa unui anumit tip de realitate. O realitate care, prin excelenţă, s-a bucurat, chiar dacă nu a fost şi recunoscută ca atare, de o conexiune directă cu politicul în plan ideatic şi cu politica în plan empiric.

Putem de asemenea observa, pe de altă parte, că astfel de atitudini au făcut din ideologie un *concept marginal* în câmpul cercetărilor teoretico-politice. Din punctul meu de vedere, marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice - o situaţie observabilă şi în prezent - devine inteligibilă prin decelarea a două strategii principale la care teoreticienii politici care au încurajat-o (fie inconştient, fie în mod deliberat) au făcut apel: pe de o parte, o restrângere conceptuală a ideologiei fie la aspecte ale vieţii politice care sunt considerate a fi insondabile, precum credinţele sau emoţiile, fie la acele „isme" care, în mod convenţional, dau notă, în limbajul teoriei şi practicii politice, despre anumite valori îmbrăţişate de grupurile sociale; pe de altă parte, o permanentă negativizare (dacă nu chiar „peiorativizare") a conceptului, ajunsă până acolo încât ideologia a devenit un „acel ceva despre care nu trebuie să se vorbească". Voi reveni, în contextul acestui cuvânt introductiv asupra celor două strategii, încercând să le detaliez resorturile intelectuale.

Deocamdată, aş nota că niciuna dintre acestea nu a putut atesta dispariţia ideologiei din realitatea politică a epocii noastre. În primul caz, limitarea semnificaţiei conceptului nu înseamnă inexistenţa posibilităţii ca acesta să exprime o realitate cu mult mai largă decât cea care îi este atribuită; în cel de-al doilea, nici „jocul de limbaj" al rostirii negative, nici cel al nerostirii conceptului nu pot anula atributul existenţial al realităţii politice pe care ideologia o exprimă. Poate tocmai din acest motiv, încercările recente de recuperare a valenţelor politice şi epistemologice ale ideologiei subliniază că şi cercetarea acelui conţinut al său care a fost, îndeobşte, atribuit „inconştientului" sau „neraţionalului" ar putea oferi un „surplus de înţeles", după cum

18. Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, trad. de Mihaela Eftimiu, Editura Paideia, Bucureşti, 1992.

şi acceptarea normalităţii ambiguităţii sale (sau a indeterminării sale conceptuale) ar putea deschide noi căi de exploatare metodologică în câmpul teoriei politice[19]. În acest sens, teoreticianul politic Michael Freeden, spre exemplu, propune valorificarea noţiunii de „concepte esenţial contestabile" pentru a permite recuperarea ideologiei dintr-o perspectivă care să servească statuării sale ca ingredient esenţial al politicului. Mai mult, autorul invocat vorbeşte despre „contestabilitatea eficientă" pentru a arăta că ideologia deţine nu doar un rol conceptual extrem de important, situat *in abstracto*, ci şi un rol foarte important în planul explicării realităţii politice[20]. Normativ şi empiric, aşadar, conceptul de „ideologie" a deţinut mereu, *de facto*, o poziţie care abia acum tinde să devină recognoscibilă şi *de jure*. Chiar marginalizat fiind în câmpul de manifestare a demersurilor teoretico-politice sau pur şi simplu neidentificat (intenţionat sau nu), elementul ideologic a fost mereu prezent. Plecând de la această idee, ceea ce mă interesează în continuare este ca, urmărind principalele strategii pe care le consider responsabile de a fi făcut din ideologie un concept marginal al teoriei politice, să evidenţiez faptul că alternativele propuse de acestea nu sunt ele însele sustenabile, situându-se fie în incapacitatea de a surprinde conceptual realitatea politică efectivă, fie în postura de a crea o confuzie teoretică dificil de surmontat mai cu seamă acolo unde cercetările cu privire la politic nu au o tradiţie autentică.

Marginalizarea prin îngustare semantică

Aşa cum am anunţat deja, un prim caz de strategie care determină marginalizarea conceptuală a ideologiei este acela al îngustării semantice. Atât în plan epistemologic, cât şi în plan politic, ideologiei i-a fost asociată, începând de la Marx şi până la teoreticienii contemporani situaţi fie în siajul gândirii marxiste, fie pe poziţii opuse acesteia, o semnificaţie limitată. Epistemologic, sensul ideologiei a fost restrâns la ceea ce nu poate căpăta validitate prin apel la experienţă; din

19. Michael Freeden, „Ideology and political theory", p. 9.
20. Michael Freeden, „Editorial: Essential contestability and effective contestability", *Journal of Political Ideologies*, nr. 9/2004, pp. 3-11, p. 225.

punct de vedere politic, semnificaţia sa a fost circumscrisă, de asemenea îngust, la tot ceea ce nu poate fi operaţionalizat prin apel la categoriile raţionalităţii, fiind atribuită, prin urmare, iraţionalului, în sensul în care o face, spre exemplu, teoria psihologică a politicului, atunci când vorbeşte despre „mase" sau „mulţimi", despre „manipulare" sau despre „inconştientul colectiv". Este, totuşi, ideologia mai mult decât atât? Din punctul meu de vedere, răspunsul este unul categoric afirmativ şi mizează pe o înţelegere care accentuează asupra valenţelor pozitive ale ideologiei[21], acelea de integrare-identitate (în cuvintele lui Paul Ricœur[22]), vizibile în planul realităţii politice şi inteligibile la nivel teoretico-politic atunci când vine vorba de grupuri sau chiar de comunităţi şi de modul în care îşi reprezintă realitatea. Şi aceasta întrucât ideologia „(...) trebuie să lucreze deopotrivă practic şi teoretic şi să descopere anumite căi pentru a relaţiona aceste niveluri. Ea trebuie să se extindă de la un sistem elaborat de gândire înspre detaliile precise ale vieţii cotidiene (...)"[23]. Tocmai din acest motiv, ideologia nu poate fi limitată exclusiv la o lume a abstracţiilor: în mod evident, ea operează şi în planul realităţii politice, având rolul de a ghida acţiunea, atitudinile şi comportamentele indivizilor membri ai unei comunităţi, în acord cu anumite convenţii împărtăşite[24]; la modul general, ideologia trasează stilul de funcţionalitate al unei societăţi, într-o manieră neimpusă, ci bazată, în termenii lui Richard Rorty, pe un „acord neforţat"[25]. Din acelaşi motiv, ideologia nu poate fi limitată exclusiv nici la tot ceea ce intră în sfera inconştientului, emoţiilor şi afectelor; deşi, în chip indubitabil, poate implica astfel de elemente, ea nu poate fi caracterizată doar în baza acestora, câtă

21. Am argumentat pe larg, în acest sens, în Daniel Şandru, *op. cit.*
22. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 211.
23. Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction*, Verso, Londra, 1991, p. 47.
24. Am definit *convenţiile ideologice* în Daniel Şandru, „The ideological foundations of social knowledge", *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*, nr. 1/2010, pp. 165-188, ca fiind „(...) expresia social-instituţionalizată a ideilor şi credinţelor împărtăşite de membrii unei societăţi, credinţe ce servesc drept «borne» ale cunoaşterii sociale şi îşi pot modifica sensurile în contextul schimbărilor societale produse de această cunoaştere".
25. Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism şi adevăr. Eseuri filosofice 1*, trad. de Mihaela Cărăbulea, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 102.

vreme „(...) ne formează concepţia despre noi înşine ca persoane şi schiţează sensul modului corespunzător de a ne asocia şi trăi"[26], presupunând, aşadar, prezenţa atributului fundamental al raţionalităţii.

Marginalizarea prin contaminare semantică

O altă strategie de marginalizare a ideologiei ce poate fi întâlnită în cadrul teoriei politice este aceea care are ca fundament contaminarea semantică. Aceasta din urmă deţine ca principală sursă, în spaţiul consacrat al teoriei politice occidentale, concepţia negativă pe care Karl Marx a reuşit să o instituie ca marcă a unei veritabile tradiţii. Conferindu-i-se sensul de „denaturare a realităţii", fiind asociat interesului clasei dominante şi considerat a fi în permanenţă un instrument al instituirii relaţiilor de putere, conceptul de „ideologie" nu a putut „evada", nici până în prezent, din acest context definiţional. Nici încercările neomarxiste - între care se remarcă aceea de „neutralizare" a semnificaţiei conceptului, aparţinându-i lui Karl Mannheim[27] - nu au reuşit să înfrâneze apetitul teoreticienilor politici, fie aceştia şi nonmarxişti sau antimarxişti, pentru atribuirea de caracteristici negative şi chiar peiorative ideologiei. Pentru cei mai mulţi dintre aceşti teoreticieni, situarea conceptuală a ideologiei într-o lumină negativă a constituit, după cum subliniază Freeden, o reacţie la ravagiile pe care totalitarismul le-a produs în secolul XX ; este vorba despre forme de manifestare „...care au creat în lumea occidentală o coaliţie din comoditate cu critica marxistă a ideologiei - o coaliţie dornică să asume o lume imună la ideologie şi care să transcendă distorsiunile nocive ale acesteia"[28]. Practic, fie atunci când se referă la cadrul general, normativ al ideologiei, fie când, orientându-se înspre palierul empiric, au în atenţie ideologiile particulare, denominate în termenii „ismelor", teoreticienii politici utilizează chiar definiţia

26. David Manning, „Ideology and political reality", în Noel O'Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology*, Edward Elgar Publishing Ltd., Aldershot, 1989, p. 75.
27. Karl Mannheim, *op. cit.*
28. Michael Freeden, „Political ideologies in substance and method : Appraising a transformation", în *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*, Routledge, Londra, 2001, p. 2.

marxistă a ideologiei. Iar aici se întâmplă ceea ce i s-a întâmplat şi marxismului însuşi: astfel de abordări sfârşesc ele înseşi prin a fi ideologice. Acest lucru este important de subliniat, câtă vreme asemenea demersuri teoretico-politice şi chiar analize situate în sfera de interes a ştiinţei politice pretind, de cele mai multe ori, a fi caracterizate de o iluzorie, altfel, „obiectivitate". De altfel, marxismul însuşi şi-a revendicat statutul „ştiinţific", „obiectiv", prin contrapondere la ceea ce considera a fi „ideologie burgheză". Cum spuneam, această modalitate de raportare la ideologie s-a replicat şi în cazul teoriei politice nonmarxiste, dar şi în acela al gânditorilor politici ori politologilor poziţionaţi împotriva marxismului. În acest mod, conceptul de „ideologie" a trebuit să facă faţă unui alt fel de marginalizare, prin expunerea sa în „vitrina interzisă" a teoriei politice.

Situaţia menţionată aici este cu atât mai vizibilă în spaţiul românesc, unde autenticitatea unei tradiţii a teoretizării politice, fie aceasta normativă ori empirică, este încă incertă. Astfel, dincolo de faptul că au căzut în ceea ce poate purta numele de „capcana lui Marx", atât cei mai mulţi dintre politologii români, cât şi intelectualii preocupaţi de istoria ideilor politice, comentatorii politici ori jurnaliştii preferă, de multe ori, să evite utilizarea conceptului de „ideologie". Să luăm cele două aspecte pe rând. Mai întâi, ce înseamnă „capcana lui Marx"? Dacă avem în vedere, spre exemplu, tema anticomunismului, recurentă în România posttotalitară - în mod justificat - adaug - câtă vreme exerciţiul memoriei e pe deplin necesar -, putem observa că ideologia comunismului, al cărei fondator este considerat, pe bună dreptate, Karl Marx, este definită, cu doza de negativitate cuvenită (dată fiind realitatea totalitară pe care aceasta a implicat-o), prin apel la chiar modul în care marxismul înţelege ideologia - ca o distorsionare a realităţii politice în beneficiul unei clase dominante sau al unui grup conducător (nomenklatura şi aparatul său represiv, în acest caz)[29]. Astfel, chiar şi nonmarxiştii anticomunişti sunt „contaminaţi" de Marx, fără a deveni, prin aceasta, desigur, marxişti. Cât îi priveşte

29. Vezi, în acest sens, Vladimir Tismăneanu, „Eşecul ideologiei?" şi, respectiv, „Sociologie şi ideologie", în *Scopul şi mijloacele. Eseuri despre ideologie, tiranie şi mit*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2004, pp. 48-52, 78-83; de asemenea, „Resurecţia utopiei: ideologie *versus* mitologie", în *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 37-53.

pe cei care discută fenomenul din afara teoriei ori ştiinţei politice (mai curând din perspectiva istoriei ideilor), aceştia par a nu problematiza nicio clipă referitor la semnificaţia pe care o acordă ideologiei, lăsându-se pradă, neintenţionat poate, aceleiaşi „capcane"[30]. Şi totuşi, în felul acesta, ideologia suportă o formă de marginalizare conceptuală, fiind utilizată exclusiv în sensul de a exprima negativul identificabil în realitatea socială. De ce avem de-a face aici cu o marginalizare a conceptului în discuţie? Pentru că, în optica mea, ideologia este astfel văduvită de posibilitatea de a deveni lucrativă din perspectivă metodologică pentru teoria şi ştiinţa politică. Marginalizarea este însă dusă *in extremis* în cel de-al doilea caz, adică atunci când spiritele reflexive din spaţiul românesc evită de-a dreptul să utilizeze conceptul. Spre exemplu, într-una dintre cele mai onorabile demersuri editoriale din domeniul teoriei politice de pe parcursul celor două decenii postcomuniste, un astfel de refuz este vizibil încă din titlu[31]. Este adevărat, coordonatorul volumului oferă o justificare pentru o asemenea abordare: „În limba română, termenul de «doctrine» este mai adesea preferat celui de «ideologii», căruia i se atribuie o conotaţie negativă datorită carierei pe care termenul făcut-o în cadrul «materialismului ştiinţific» şi al propagandei comuniste"[32]. Dar nici încercările mai recente nu fac vreo concesie în acest sens, preferând în continuare să utilizeze concepte precum cele de „doctrină", „şcoală de gândire", „filosofie politică", „orientare politică"[33] etc., în loc

30. Spre exemplu, încercând o analiză a mediului intelectual din România contemporană, Ciprian Şiulea avertizează că „actorii mediului cultural românesc sesizează prea puţin caracterul malign al ideologiei care ambiţionează să se substituie realităţii. Prin forţa istoriei trăite şi a discursurilor îngurgitate decenii de-a rândul, «ideologie» a ajuns să însemne în primul rând «comunism»; exprimarea curentă merge cel mult până la asimilarea ideologiilor extremiste şi a naţionalismului" - Ciprian Şiulea, *Retori, simulacre, impostori. Cultură şi ideologii în România*, Editura Compania, Bucureşti, 2003, p. 7. Din punctul meu de vedere, putem observa cum autorul invocat aici se înscrie cu succes în tradiţia concepţiei negative asupra ideologiei, teoretizată iniţial de Marx.
31. Alina Mungiu-Pippidi (coord.), *Doctrine politice. Concepte universale şi realităţi româneşti*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
32. *Ibidem*, p. 9.
33. Vezi, în acest sens, Ionuţ Sterpan, Dragoş Paul Aligică, *Dreapta intelectuală. Teorii şi şcoli de gândire ale dreptei contemporane occidentale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, pp. 7-8.

de cel de *ideologie*, mult mai îndreptățit din punct de vedere metodologic pentru teoria politică. Pe de altă parte, există și demersuri care asumă explicit statutul ideologic al orientărilor politice moderne, în calitatea lor de ideologii particulare[34].

Revenind la ideea încărcăturii „totalitare", desigur că există, mai cu seamă în posteritatea *Originilor totalitarismului*[35], o asociere a ideologiei cu teroarea, asociere considerată a fi una dintre caracteristicile fundamentale ale totalitarismului, dar - după cum susțin anumiți teoreticieni politici contemporani - această modalitate de definire

> nu oferă nicio fundamentare filosofică pentru restrângerea conceptului de ideologie la nazism și stalinism. În ultimă instanță, acest sens restrictiv datorează mai mult prejudecății liberale decât unei poziții filosofice clar dezvoltate[36].

În mod evident, nazismul și comunismul au fost ideologii particulare care au utilizat teroarea, devenind expresii de necontestat ale răului politic absolut. Dar utilizarea terorii nu reprezintă un atribut caracterial al ideologiei, nici în sensul epistemologic al conceptului (ca formă de cunoaștere socială proprie unei comunități sau unui grup) și nici în sensul său politic (de integrare-identitate, în total acord cu normele etice universale). Apare deci, în opinia mea, o diferență necesară între *ideologie* și *propagandă*, pe care însă nu este locul să o dezvolt aici. În acest cadru, mă limitez doar la a trimite spre o idee susținută de politologul Sorin Bocancea, care subliniază că asocierea dintre cele două concepte este permisă dacă acceptăm ideea că „propaganda îi rezolvă ideologiei nevoia de simplificare necesară determinării masei să întreprindă o anumită acțiune"[37]. Revenind, consider că, în plan general, situarea abordărilor teoretico-politice românești rămâne într-un cadru care, deși este justificat

34. În acest sens, a se vedea Mihaela Miroiu (coord.), *Ideologii politice actuale. Semnificații, evoluții și impact*, Editura Polirom, Iași, 2012.
35. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. de Ion Dur și Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 567-589.
36. Noel O'Sullivan, „The politics of ideology", în Noel O'Sullivan (ed.), *op. cit.*, p. 197.
37. Sorin Bocancea, „Propaganda. The ideology in action", *European Journal of Science and Theology*, vol. 9, nr. 5, octombrie 2013, p. 164.

prin raportare la trecutul totalitar, riscă să creeze fie o limitare a aplicabilității conceptului la anumite fenomene a căror interpretare ideologică ar putea aduce un plus de înțelegere, fie o stare de confuzie conceptuală.

Recuperarea ideologiei în teoria politică

Având în vedere cele redate mai sus, o nouă întrebare își câștigă, spre finalul excursului meu introductiv, justificarea: dat fiind statutul marginal pe care îl deține, cum este posibilă recuperarea ideologiei în câmpul teoriei politice contemporane? În ce mă privește, mizez pe o „reinventare" a ideologiei, care are drept asumpție de bază ideea că

> un concept general al ideologiei nu oferă numai un cadru solid pentru o abordare critică, ci permite și comparații între diferite tipuri de ideologii, transformările ideologiilor din sisteme de rezistență în sisteme de dominație (sau viceversa), precum și un studiu mai coerent și complet cu privire la înrădăcinarea ideologiilor în cunoașterea socială, ca și în structura socială[38].

În mod specific, am în vedere, așadar, utilizarea acestui concept în sens metodologic. Într-un astfel de cadru, configurat de o posibilă *teorie integrată a ideologiei*[39], instrumentul de cercetare a realității sociale și politice este dat de *analiza ideologică*. În mod evident, aceasta poate fi realizată fie dintr-o perspectivă generală, fie din aceea particulară a unor „isme" consacrate (așa cum sunt, spre exemplu, liberalismul, socialismul ori conservatorismul), dacă avem în vedere faptul că

> ideologiile sunt idei, dar ele nu sunt doar niște idei deconectate pe care cineva ar putea să le aibă sau chiar le are; dimpotrivă, ele sunt idei care (în mod necesar sau, în orice caz, sistematic) există și evoluează sub

38. Teun A. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, Sage Publications, Londra, 1998, p. 11.
39. În *Reinventarea ideologiei*, am elaborat schița unei asemenea teorii și am propus un model integrat de analiză ideologică a realității sociopolitice.

condiţii particulare. Ideologiile sunt sisteme de credinţe, dar au consecinţe practice. Ele au efecte practice şi sunt ele însele efecte ale anumitor practici sociale[40].

Pentru surprinderea acestei realităţi dinamice, atât pe palier normativ, cât şi pe palier empiric, teoria politică a ideologiei trebuie să se deschidă, interdisciplinar, spre domenii conexe precum epistemologia politică, sociologia politică, antropologia politică sau analiza discursivă, specifică ştiinţelor comunicării. Astfel, analiza antropologică poate releva influenţa pe care figurile imaginarului simbolic – dintre care cele mai relevante sunt ideologia, mitul şi utopia – o au asupra realităţii sociopolitice. Fiind suma elementelor discursiv-simbolice care aparţin unei comunităţi, imaginarul social articulează ideologic o realitate care permite integrarea indivizilor, asigurându-le un sens al identităţii şi, astfel, „securitatea ontologică". Dintr-o perspectivă teoretico-politică, demersul analitic mizează pe rolul de figură „tare" a imaginarului social ce poate fi atribuit ideologiei şi, consecvent, ideologiilor particulare, adică acelea configurate la intersecţia dintre ideile, credinţele şi valorile împărtăşite de indivizi, de grupuri sociale ori de o societate dată în ansamblul său. Vehiculat ideologic la nivelul mentalului colectiv al oricărei societăţi, sistemul astfel configurat contribuie la constituirea unui context epistemic, identificabil sociopolitic şi istoric în ceea ce înseamnă „practica de gândire" a unei epoci, cu ajutorul unei analize epistemologice. Aceasta poate evidenţia modul în care, graţie existenţei lor eminamente sociale – şi implicit relaţiilor interindividuale şi intergrupuri pe care le dezvoltă –, membrii comunităţii constituie o bază comună de la care plecând îşi pot explica realitatea. Simultan, ei pot participa astfel la construcţia acestei realităţi, având un univers simbolic şi epistemic comun. Ceea ce rezultă este faptul că relaţia dintre ideologie şi societate este una de tip biunivoc: ca figură centrală a imaginarului social, ideologia instituie un anumit tip de societate şi, în concordanţă cu aceasta, un anumit tip de realitate sociopolitică, devenind, în acelaşi timp, un instrument de înţelegere a acestei realităţi; la rândul său însă, ideologia este influenţată de evoluţia socială pe care o motivează. Observaţia

40. Rahel Jaeggi, „Rethinking ideology", în Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn (eds.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009, p. 64.

care se poate adăuga este că realitatea socială şi politică este un produs ideologic fundamentat pe acest context expistemic, care face posibilă interrelaţionarea dintre credinţele subiective şi cele intersubiective ale indivizilor. Din acest motiv, o perspectivă analitică socioantropologică poate caracteriza maniera în care se realizează instituirea *convenţiilor ideologice*. În cercetarea modului în care aceste convenţii ideologice - care pot fi generale, dar pot fi şi particulare, în funcţie de o anumită comunitate, un anumit regim politic ori o anumită epocă socioistorică - contribuie la cunoaşterea înţelesului social, un sprijin important îl poate oferi analiza discursivă, specifică ştiinţelor comunicării. În fine, un alt aspect pe care modelul integrat al analizei ideologice trebuie să îl ia în considerare este cel legat de schimbarea socială. Aceasta este posibilă odată cu apariţia unor noi înţelesuri sociopolitice la nivelul contextului epistemic, înţelesuri ce influenţează atât convenţiile deja instituite, eventual modificându-le sau destabilizându-le (în acord cu noile provocări cărora o comunitate trebuie să le răspundă), cât şi ideologia ca atare (sau, la nivel particular, ideologiile), în calitatea sa de factor constitutiv al realităţii politice.

Ipostaze ale ideologiei din perspectivă teoretico-politică

În pofida celor expuse până aici, problematica „ipostazelor ideologiei" pare a se afla în afara sferei de interes a teoriei politice. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că titlul acestei cărţi marchează „politic" o temă care ar putea fi atribuită foarte uşor unor domenii precum studiile culturale, teoria literară sau antropologia filosofică. Mărturisesc că toate cele trei sunt domenii în care nu deţin vreo competenţă. Dar nu această realitate mă îndeamnă să asum analiza unor *ipostaze ale ideologiei* dintr-o perspectivă teoretico-politică. Cauza demersului meu se află în convingerea relativă la necesitatea de a recupera o lectură interpretativă a politicului şi a politicii, una care să depăşească schematismul de factură pozitivistă predominant, în cea mai mare parte a veacului trecut, în domeniul ştiinţelor politice, un schematism ale cărui efecte sunt identificabile şi în prezent. În

alţi termeni, consider, pe urmele lui Eric Voegelin, că realitatea sociopolitică este preexistentă încercărilor de teoretizare a acesteia[41], multe dintre ele tributare unui „nominalism conceptual"[42] în conformitate cu care există numai faptele analizabile şi măsurabile „matematic". Mai mult, această viziune susţine că tot ceea ce ţine de „auto-interpretarea societăţii"[43], fiind, cu alte cuvinte, inaccesibil unor metode al căror nucleu este prioritatea „operaţionalizării", pur şi simplu nu există. Dacă totuşi existenţa elementelor considerate „neoperaţionalizabile" sau ca ţinând de „iraţional" (*id est* de „neştiinţific") este măcar conceptual admisă, acestea sunt, aşa cum am încercat să schiţez de-a lungul cuvântului introductiv, fie marginalizate, fie plasate în zodia „negativului".

Astfel de elemente conceptuale mă preocupă în cartea de faţă. Capul de serie este, evident, *ideologia*, pe aliniamentul propus de analiza interpretativă pe care am publicat-o în anul 2009, sub titlul *Reinventarea ideologiei*. I se alătură alte concepte „condamnate" în spiritul pozitivist conturat sub egida unei iluzorii, din punctul meu de vedere, „obiectivităţi ştiinţifice", precum *violenţa politică*, *imaginarul simbolic*, *utopia* şi *mitul*. Consider că redimensionarea acestora este necesară, dat fiind efectul de „dezintegrare a înţelesului"[44] proiectat asupra lor de foarte des clamata „ştiinţificitate" vizibilă în plan academic, al cărei pandant este, în mod doar aparent paradoxal, opera de „vulgarizare" a semnificaţiilor alterate ce le sunt atribuite, întreprinsă de jurnalişti, analişti şi comentatori politici, dar şi de intelectualii publici care provin din afara domeniului ştiinţelor politice. Recuperarea elementelor conceptuale amintite şi repoziţionarea lor din unghi teoretico-politic deţine, aş spune, şi o calitate instrumentală: ele îmi sunt de folos în încercarea de a analiza anumite *ipostaze ale ideologiei*, atunci când este ca ideologia să fie interpretată, din perspectiva rolului său politic, în relaţie cu anumite structuri sau/şi cu anumite procese ori cu anumite poziţionări intelectuale.

---

41. Eric Voegelin, „The News Science of Politics", în *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without Restraint*, Manfred Henningsen (ed.), vol. 5, University of Missouri Press, Columbia şi Londra, 2000, p. 110.
42. Manfred Henningsen, „Editor's introduction" la Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without Restraint*, ed. cit., p. 7.
43. Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 109.
44. Manfred Henningsen, art. cit., p. 8.

Primul capitol al cărţii plasează ideologia în contextul seducţiei exercitate de imaginarul politic. Conceptualizarea sa ca (şi de aici ipostaza de) „figură tare" a unei astfel de structuri configurate în orice societate îmi permite să pun în discuţie, într-o primă secţiune, maniera în care se realizează construcţia simbolică a violenţei politice. Apelez, în această direcţie, la modul de manifestare ideologică a puterii imaginarului, la expresivitatea simbolică a valorilor şi acţiunilor politice, pentru a susţine teza normalităţii sociale a prezenţei violenţei atât în societăţile totalitare de factură „tribală", cât şi în societăţile plurale. Trasând cadrul general al problematicii imaginarului politic, această secţiune deschide calea spre chestiunea fantasmelor identificabile în cazurile tuturor ideologiilor particulare configurate în modernitate, dintre care aleg spre exemplificare, în cea de a doua parte a capitolului, liberalismul. Motivaţia acestei opţiuni se plasează în logica prezentului istorico-politic şi are, în plus, o raţiune epistemologică pe care o asum. Vorbind în sens larg, desigur, liberalismul marchează, începând din 2008, cea de a doua mare criză a lumii occidentale, după cea din 1929-1933, şi cred că e important să pun în discuţie unele dintre presupoziţiile care îl împiedică, din punctul meu de vedere, să articuleze un parcurs ideologic credibil în plan acţional. Tocmai în acest sens, punând faţă în faţă asumpţiile modernităţii liberale şi provocările epocii noastre, susţin că şansa teoretică a liberalismului este astăzi aceea de a renunţa la pretenţiile doctrinare sau la cele filosofico-politice pentru a-şi asuma un statut ideologic foarte bine delimitat. De aici decurge şi raţiunea epistemologică a demersului meu de a prezenta ideologia în ipostaza particulară a liberalismului. Este vorba, mai exact, despre o încercare de răspuns la o întrebare pusă de acelaşi Eric Voegelin: „Este posibil ca teoreticianul să fie o persoană situată în afara realităţii sociale sau, dimpotrivă, el este mai curând o parte a acesteia?"[45]. Asum un posibil răspuns la această întrebare de pe poziţia ideologică a unui liberal moderat[46]: consider că orice individ (şi cu atât mai mult teoreticianul

45. Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 129.

46. În sensul pe care îl conferă termenului „moderaţie" filosoful politic Aurelian Crăiuţu, în cartea sa *Elogiul moderaţiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2006, pp. 20-21, unde arată că „întrucât, în sfera politică, (aproape) nimic nu este bun, pur sau adevărat în mod *absolut*, ci doar în mod *relativ*, moderaţia este chemată să tempereze elanurile radicale şi extremiste

politic) ia parte la procesul mai sus pomenit, acela de „autointerpretare a realităţii sociale", pe care îl influenţează, fiind la rândul său influenţat de acesta. Nu este vorba aici de determinism social, ci despre o modalitate de a înţelege procesul cunoaşterii sociopolitice şi, prin aceasta, însăşi existenţa umană în plan social. Cea de a treia secţiune a primului capitol discută raportul dintre ideologie şi miturile politice (ele înseşi având un rol important în planul cunoaşterii sociale) şi situează ideologia în ipostaza de context al manifestării discursului mitologic, prin trimitere la anumite structuri mitico-politice identificabile în spaţiul public al României postcomuniste.

În cel de-al doilea capitol am în atenţie raportarea ideologiei la fascinaţia pe care o exercită în plan social „religiile politice", pe care le identific, din perspectiva demersului meu, prin trimitere la totalitarism şi, respectiv, la populism. Prima secţiune se referă la ipostaza antipolitică a ideologiei totalitare, pe care o circumscriu în contextul caracterului noncontractualist pe care aceasta o presupune. Mă orientez, practic, spre analiza elementelor care fac din această religie a terorii politice o cale deschisă pentru anihilarea individualităţii şi a structurii politic-contractualiste specifice modernităţii, cale la capătul căreia se instituie, prin birocratizarea răului, ceea ce numesc *statul ilegal-raţional*. Sunt apoi interesat să sugerez o modalitate de utilizare a studiilor privind fenomenul totalitar în sensul unui instrument analitic, prin apel la poveştile de viaţă ale celor afectaţi de proiecţiile acestei inginerii sociale al cărei nucleu dur a fost industrializarea violenţei politice de factură teroristă. Cât priveşte populismul, acesta e tratat în cea de a doua parte a capitolului, acolo unde ideologia este devoalată în ipostaza sa antiprocedurală, prin raportare la tipul de organizare politică propriu democraţiei reprezentative. Utilizez, în acest sens, două modalităţi de abordare a populismului (pe care îl consider a fi, fenomenal şi ideologic, o religie politică *soft* a epocii noastre), una genealogică şi una teoretico-politică, încercând să-i relev caracterul transdoctrinar şi procesual, ceea ce îl transformă într-o veritabilă provocare la adresa democraţiei atât în prezent, cât şi pentru viitorul apropiat.

---

ale celor ameţiţi de certitudini, care văd lumea doar în culori sau contraste tari (alb-negru, roşu-brun). Ea este o virtute care aranjează şi reconciliază, adună şi scade, multiplică şi împarte, mereu însă dintr-o perspectivă prudentă ce caută mijlocul, dreapta măsură între extreme".

Cel de-al treilea capitol al volumului plasează ideologia în contextul procesului de democratizare. Mai exact, ipostaza pe care o conturez aici este aceea a *ideologiei democratice*, al cărei rol mi se pare esenţial în articularea cadrului instituţional, valoric şi atitudinal necesar dezvoltării unei democraţii consolidate. Tratez problema raportului dintre ideologie şi democratizare făcând apel la ceea ce consider a fi doi dintre cei mai importanţi „piloni" ai fundamentării acestui proces. Astfel, într-o primă secţiune, interesul meu se îndreaptă spre maniera în care elitele politice din ţările postcomuniste s-au plasat faţă de valorile proprii ideologiei democratice. Dezbat, din perspectivă interpretativă, variatele repere normative ale teoriilor politice referitoare la procesul de democratizare şi la consolidarea democraţiei, pentru a etala apoi rolul pe care elitele politice îl deţin în orientarea ideologică a statelor foste comuniste. În cea de a doua secţiune, referindu-mă la cazul României contemporane, pun sub lupă sistemul mass-media, modalităţile de manifestare mediatică în spaţiul public postcomunist şi rolul acestora în diseminarea valorilor aparţinând ideologiei democratice. Identific democraţia cu o „practică de gândire" şi relaţionez această problemă cu instituţionalizarea „agorelor media" la nivelul spaţiului public, pentru a putea dezvolta apoi o analiză relativă la competenţele civice ale cetăţenilor, ca subiecţi ai unui discurs al autorităţii ce se transmite, deopotrivă, dinspre sistemul mediatic şi dinspre elitele politice.

Capitolul final atinge un punct nevralgic, acela al poziţionărilor ideologice ale intelectualilor publici. În acest cadru, ideologia este surprinsă în ipostaza opţiunilor politice care îi determină pe reprezentanţii elitei intelectuale să se manifeste în spaţiul public. Prima secţiune a acestui capitol creionează cadrul general al unei analize care se concentrează asupra alegerilor ideologice pe care le-au făcut anumiţi intelectuali în România interbelică. Pun la lucru, în acest sens, ipoteza posibilităţii reevaluării interbelicului românesc, prin trimitere la analiza filosofică, la cea istorică, la cea sociologică şi, respectiv, la cea ideologică. Fiecare în parte contribuie, în optica mea, la configurarea unei imagini de ansamblu, a unei „fotografii de epocă" de natură să releve că, într-o perioadă în care atracţia totalitară i-a făcut pe intelectualii reprezentativi să susţină atât ideile extremei drepte, cât şi pe acelea ale extremei stângi, au existat şi glasuri ce au avertizat, împotriva curentului, cu privire la pericolul pe care îl implică astfel de opţiuni ideologice. Două asemenea cazuri analizez

în celelalte secţiuni ale capitolului: cel al filosofului şi sociologului Petre Andrei, care, în scrierile sale, ca şi în discursurile publice şi/sau politice s-a manifestat critic atât faţă de fascism, cât şi faţă de bolşevism, pledând pentru respectarea regulilor democratice (deşi, în mod ironic, a ajuns el însuşi să servească, în calitate de ministru, guvernul de factură fascistă instaurat de regele Carol al II-lea, pentru ca apoi să fie împins la moarte de ameninţarea fascismului legionar); cel al intelectualului liberal Nicolae Steinhardt, a cărui publicistică de tinereţe relevă o clară opţiune ideologică în favoarea unei ordini politico-juridice de orientare antitotalitară.

Toate acestea sunt câteva dintre ipostazele în care, prin studiile de teorie politică realizate în manieră interpretativă, am surprins ideologia. Fiecare în parte şi toate laolaltă îşi propun să depăşească stadiul negativităţii alocate îndeobşte acestui concept, precum şi celor care îl însoţesc în periplul pe care l-am propus aici. Această încercare de redimensionare a conceptului de ideologie este, în mod evident, una de factură normativă. Rămân la ideea că o teorie integrată, care să utilizeze ca principal instrument analiza ideologică şi care să reunească palierul general şi cel al manifestărilor particulare ale ideologiei reprezintă nu numai o provocare intelectuală, ci şi un obiectiv al teoriei politice contemporane. Din acest punct de vedere, excursul redat în cartea de faţă reprezintă doar o contribuţie minimală, de etapă.

Capitolul 1

Ideologia şi seducţia imaginarului politic

Operând în cadrul delimitat de imaginarul politic şi fiind principala figură a acestuia, ideologia recurge la abstractizarea simbolică a unor experienţe împărtăşite în plan comunitar. Expresia lor se regăseşte în convenţiile ideologice identificabile contextual în spaţiul social, ele orientând comportamentele colective şi particulare ale grupurilor şi, respectiv, indivizilor ce constituie societatea. Există, neîndoios, o seducţie exercitată de imaginar, iar ideologia, mai cu seamă în ipostazele sale particularizate politic, contribuie alături de mituri şi utopii la intensificarea acesteia. Rezervată şi chiar mefientă în privinţa imaginarului, teoria politică a ultimelor decenii, marcată de remanenţele pozitiviste, a lăsat această problematică în grija antropologiei. Motivele unei asemenea distanţări - pe care o consider nejustificată din perspectivă euristică - constituie punctul de plecare pentru discuţia pe care o propun de-a lungul acestui capitol. Ceea ce urmăresc este recuperarea teoretico-politică a unor concepte care, aflate în siajul conceptului de ideologie, au „beneficiat" de acelaşi tratament al negativităţii. Readuc în atenţie, în acest sens, aspectul normalităţii prezenţei lor sociale, ceea ce nu înseamnă însă că încerc să justific efectele lor politic patologice. Mai exact, susţin că, fiind expresii ale unor realităţi sociale ce nu pot fi eludate doar prin apel la caracterul lor ce ar ţine de „iraţional", concepte precum cele de *violenţă simbolică*, *mit* şi *utopie* ar trebui să-şi afle locul în spaţiul teoretizărilor de factură politică. În această direcţie, mă interesează să pun în lumină, într-o primă secţiune, relaţia pe care ideologia o întreţine cu procesul de construire a unei realităţi sociale din care violenţa politică, în variatele ei forme, nu poate fi îndepărtată, ci doar, eventual, limitată. Concentrându-mă să relev în ce anume constă puterea imaginarului, încerc să redau aspectele importante ale dimensiunii simbolice

aparţinând politicii şi să identific maniera în care se manifestă, în spaţiul social - atât în cazul societăţilor nondemocratice, cât şi în cel al societăţilor democratice - violenţa politică. În cea de a doua secţiune exemplific impactul pe care îl pot avea fantasmele politice - deopotrivă structuri mitice şi structuri utopice - asupra constructelor ideologice, apelând la cazul liberalismului. Ca liberal moderat şi asumând argumentul epistemologic al prezenţei subiective a teoreticianului în câmpul obiectelor pe care le analizează - deci, implicit, pe cel al dificultăţii conturării unei poziţionări neutre sub raport valoric, în sens weberian -, propun ca posibil răspuns al liberalismului la provocările epocii noastre asumarea unui statut ideologic clar, în detrimentul „hainelor de gală" pe care acesta ar putea să le îmbrace dacă ar beneficia de accesul la „garderoba" doctrinară sau la aceea filosofico-politică. În secţiunea finală a capitolului de faţă conturez contextul pe care ideologia îl configurează pentru ca miturile politice să se poată desfăşura şi analizez, trimiţând spre spaţiul public al României contemporane, anumite structuri mitico-politice ale postcomunismului nostru.

1.1. Ideologia şi construcţia simbolică a violenţei politice*

Parcursul argumentativ pe care intenţionez să-l urmăresc în cuprinsul acestei secţiuni are în vedere obiectivul de a demonstra că, nefiind în mod exclusiv un apanaj al regimurilor totalitare, ideologia reprezintă un instrument epistemic ce ne poate servi la decelarea modului în care se realizează, în orice societate - fie aceasta „deschisă" ori „închisă" -, construcţia violenţei simbolice. Urmărind acest scop, nu eludez, desigur, necesitatea identificării unor nuanţe importante, delimitative, între specificul violenţei simbolice din societăţile nondemocratice şi cel caracteristic societăţilor democratice. Luând în calcul acest aspect, ipoteza metodologică aflată la baza demersului meu susţine că, dacă acceptăm o modalitate de definire „integrată",

* Această secţiune a fost publicată iniţial în revista *Sfera Politicii*, nr. 174/2013, pp. 95-106.

„pozitivă" a ideologiei („detensionată" de anumite rigori configurate în siajul unor îndreptăţite rezerve etice situate ca repere fundamentale ale distincţiei dintre societăţile democratice şi cele totalitare), putem marca oportunitatea euristică de a explicita rolul imaginarului simbolic în configurarea spaţiului social şi, plecând de aici, de a evidenţia că violenţa simbolică este o prezenţă constitutivă a relaţionării politice. Nu urmăresc, aşadar, nicio reabilitare conceptuală a „ideologiei" (ci, pentru că termenul nu are nevoie de aşa ceva, o „reinventare" a semnificaţiei sale generale) şi nici nu am în atenţie o justificare a existenţei, în plan social, a violenţei politice, în forma sa simbolică, în aceea coercitivă legitimă sau, respectiv, în cea coercitivă ilegitimă. Dimpotrivă, sunt interesat să explic, apelând la instrumentarul analizei ideologice, de ce anume fiecare societate exhibă prezenţa violenţei simbolice la nivelurile discursiv, atitudinal şi comportamental ale membrilor săi situaţi în diverse poziţii de status şi să demantelez impactul unei perspective care, pledând pentru menţinerea negativităţii conceptuale a ideologiei, extrage de aici ideea că „raţionalitatea socială" ar putea „triumfa" în lupta sa cu „iraţionalitatea" imaginarului simbolic, ceea ce ar determina implicit dispariţia violenţei din lumea noastră. Pun în discuţie premisele acestei perspective – dintre care cea mai importantă este dată de instituirea dihotomiei raţionalitate-iraţionalitate în plan social – în prima etapă a argumentării, prin apel la analiza raporturilor dintre ideologie şi imaginarul simbolic. Susţin că, fiind figura centrală a imaginarului unei comunităţi sociale, ideologia dă seama – în sensul său general – de puterea acestuia în jocul de instituire a relaţiilor dintre indivizi şi grupuri. În cea de a doua etapă, iau în discuţie importanţa simbolurilor în jocul politic, prin circumscrierea rezumativă a rolurilor deţinute, la modul generic, de mituri şi de utopii, dar şi prin trimitere la manierele particulare (discursuri politice, discursuri mediatice sau alte forme ale naraţiunilor sociale implicând „lectură" şi „interpretare" în direcţie politică) de constituire a spaţiului în care se produc actele „performative" (în sensul lui Pierre Bourdieu) ale puterii. Etapa finală a argumentării din această secţiune vizează procesul prin care violenţa politică este construită simbolic în plan societal. Discut problema din perspectivă epistemologică, prin trimitere la disputa „obiectivism" – „subiectivism", dar şi din unghi teoretico-politic, indicând limitările impuse de abordarea reducţionistă a violenţei simbolice.

1.1.1. *Ideologia şi puterea imaginarului*

„Ideologie" şi „imaginar" sunt două concepte marcate de un statut delicat în cadrul teoriei şi ştiinţei politice. „Aura" lor „metafizică", dublată de existenţa unei tendinţe exclusive - manifestată pe parcursul a câteva decenii - spre analizele de factură empirică, în încercarea de a „raţionaliza" sau chiar „algoritmiza" variatele aspecte ale mediului sociopolitic au făcut ca şi ideologia, şi imaginarul să fie plasate în zona „iraţionalului". Pe de altă parte, în cazurile în care au reuşit să supravieţuiască, din punct de vedere conceptual, prin diferite „unghere" ale demersurilor normative din teoria politică - de factură interpretativă ori antropologică -, aceste concepte au fost tratate, de cele mai multe ori, într-o manieră negativă, atunci când nu au fost de-a dreptul considerate inutilizabile, dată fiind invocata lor „neoperaţionalizare". Desigur, avem de-a face aici cu o opţiune metodologică pe care evoluţiile recente din domeniul analizelor specifice ştiinţelor sociale şi politice o anunţă deja ca fiind depăşită, cel puţin în ceea ce priveşte problema imaginarului[1]. Lucrurile nu stau însă diferit astăzi în ceea ce priveşte ideologia, un concept/o realitate faţă de care o serie întreagă de autori şi-au manifestat nu doar înţelegerea negativă, ci şi tendinţa de a-l/o „elimina" din vocabularul politic, cel puţin prin intermediul repetatelor anunţuri cu privire la „moartea" sa. Semnificaţia generală a ideologiei nu anulează, desigur, prezenţa ideologiilor particulare, pe care le identificăm, de regulă, în termenii „ismelor". Ea dă seama însă despre ceea ce consider a fi figura centrală a imaginarului simbolic[2]; prezenţa sa contribuie, deopotrivă, la construcţia şi la explicarea realităţii sociale din anumite contexte spaţio-temporale pentru grupurile şi indivizii ce vieţuiesc în aceste cadre. În ceea ce priveşte imaginarul social, „neîncrederea" ştiinţifică, de factură pozitivistă faţă de acesta, manifestată de teoria politică, de care aminteşte Raoul Girardet[3], a fost estompată graţie unor contribuţii

1. Astfel, după cum susţine Lucian Boia, „marginalizarea imaginarului, rezultând mai ales din tendinţele scientiste, raţionaliste şi materialiste din ultimele două secole, aparţine deja trecutului" - Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 9.
2. Daniel Şandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009, pp. 116-155.
3. „Studiul a ceea ce e desemnat în mod obişnuit prin termenul ambiguu de istorie a ideilor politice nu a încetat, de mai multe generaţii, să suscite

venite din zona unor filosofi din cea de-a doua jumătate a secolului trecut. Spre exemplu, Paul Ricœur constată că *„imaginarul social* este ansamblul poveştilor pe care orice societate le posedă pentru a le folosi în medierea realităţii umane"[4]. Astfel de conceptualizări au fost întregite de aportul antropologiei sociale şi culturale, care a relevat că într-o comunitate de ştiinţă ce nu mai poate ingnora interdisciplinaritatea

> nu putem înţelege o societate în afara unui factor unificator care asigură un conţinut semnificativ şi îl pune în legătură cu structurile simbolice. Acest factor nu este pur şi simplu „realitatea"; fiecare societate şi-a constituit propria realitate (...). Nu este nici „raţionalul", aşa cum cea mai sumară inspectare a istoriei consideră că e suficient să arate, pentru că, dacă ar fi fost aşa, istoria nu ar fi fost în mod genuin istorie, ci accesul instantaneu la o ordine raţională sau, în cele din urmă, un progres pur în raţionalitate[5].

Această circumscriere a prezenţei şi rolului imaginarului sociopolitic indică faptul că el este constitutiv societăţii, contribuind, pe de o parte, la proiecţia realităţii societale şi evoluând, pe de altă parte, în funcţie de modificările ce survin în timp la nivelul acestei realităţi. Mai clar spus, imaginarul sociopolitic se constituie, inclusiv pentru cercetările de teorie şi ştiinţă politică, într-un obiect de studiu care nu mai poate fi ignorat.

În ce constă însă „puterea" imaginarului? Aceasta îmi pare a fi întrebarea cu substrat politic ce se poate constitui într-un punct de plecare al analizei relative la modalităţile de instituire şi manierele

---

lucrări frumoase şi temeinice. Dincolo de diversitatea lor, dincolo de sistemele de valori, de referinţele şi interpretările cărora li se alătură, acestea prezintă totuşi o constantă ciudată: o încăpăţânată neîncredere în imaginar. Cu numai câteva excepţii, şi aceste excepţii sunt recente, toate tind să restrângă investigaţia doar la domeniul gândirii organizate, raţional construite, logic conduse" – Raoul Girardet, *Mituri şi mitologii politice*, trad. de Gabriela Adameşteanu, Editura Institutul European, Iaşi, 1997, p. 1.

4. *Apud* Darren Langridge, „Ideology and utopia: Social psychology and the social imaginary of Paul Ricoeur", *Theory & Psychology*, nr. 16 (5)/2006, p. 646.
5. Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1975, p. 103.

de manifestare ale violenţei simbolice. Repercutate asupra unei întregi comunităţi date, şi vehiculate diferit de către variatele segmente ale acesteia - putem să ne gândim la grupurile sociale din mediul rural şi la cele din mediul urban, la instituţiile media, la clasa politică ori la elita intelectuală, la subsistemul educaţional sau la cel militar etc. -, elementele simbolice ale imaginarului, dintre care se remarcă, într-un plan imediat, ideologia (ce poate comporta şi înfăţişări particulare), urmată de proiecţiile utopice şi de cele mitice, îşi manifestă „puterea" prin faptul că ele instituie anumite realităţi. Având un caracter deopotrivă normativ (aşa cum sunt regulile convieţuirii societale, de la cele constituţionale şi până la legislaţia penală) şi empiric (identificabile în planul „habitudinilor" comunitare), elementele imaginarului modelează evoluţia unei societăţi. Instituind realitatea socială prin apel la o veritabilă concentrare de simboluri (discursive ori imagologice), proiecţiile ideologice, utopice şi mitice ale imaginarului delimitează un cadru al relaţiilor dintre indivizi şi grupuri, cadru în care cea mai vizibilă este relaţia de putere. Prezenţa acesteia este ceea ce face ca relaţiile dintre indivizi şi grupuri să fie, eminamente, nişte relaţii politice. Din această perspectivă consider că, atât în societăţile considerate „fără stat", cât şi în cazul celor calificate ca fiind etatic-instituţionalizate existenţa politicii este însoţită, în mod constitutiv, de prezenţa anumitor tipuri de violenţă[6]. Practic, indiferent de tipul de societate, variatele moduri ale violenţei politice ţin de ceea ce aş numi, în sens sociologic, „normalitatea" socialului: existenţa relaţiilor de putere anunţă prezenţa, evidentă sau eterată, a violenţei politice; nicio societate nu este lipsită de violenţă politică, iar aceasta se poate manifesta fie la nivel simbolic, fie la nivel fizic, fie în ambele moduri, indiferent de tipul de societate.

6. Cu privire la distincţia dintre „societăţi cu stat" şi „societăţi fără stat", la problema instituţionalizării puterii şi a statutului acesteia de rezultat al unui proces de „inovaţie socială" existent în orice societate, precum şi, pe de altă parte, la ideea „puterii ne-instituţionalizate" poate fi invocată celebra dispută antropologico-politică dintre Pierre Clastres (*Societatea contra statului: studii de antropologie politică*, trad. de Emanuel Actarian, Editura Ararat, Bucureşti, 1995) şi Jean-William Lapierre (*Viaţă fără stat ? Eseu asupra puterii politice şi a inovaţiei sociale*, trad. de Gabriela Scurtu Ilovan, Editura Institutul European, Iaşi, 1997).

Pentru că violenţa este indispensabilă relaţiilor de putere, societăţile nu pot fi împărţite în „raţionale" şi „iraţionale". Din perspectivă socială, o societate nu poate fi caracterizată drept „iraţională" nici măcar atunci când violenţa politică este mecanismul esenţial al existenţei statului, aşa cum este cazul variatelor forme de totalitarism. A susţine o astfel de poziţie nu înseamnă a ignora componenta psihologico-politică a leadershipului totalitar; ea există, fără îndoială, iar studiile care relevă insanitatea unor dictatori precum Hitler sau Stalin sunt, desigur, de o deosebită importanţă pentru decriptarea mecanismului totalitar. Existenţa acestei insanităţi în cazuri precum cele amintite nu anulează însă realitatea că totalitarismele au raţionalizat (ba chiar au planificat raţional) violenţa de stat, punându-i la dispoziţie o veritabilă „birocraţie a răului", prin intermediul căreia aceasta s-a manifestat deopotrivă la nivel simbolic şi fizic. Ceea ce s-a întâmplat în Gulagul sovietic şi în lagărele de exterminare naziste poate fi calificat, discursiv, ca expresie a „iraţionalului"; din punct de vedere politic este însă vorba despre *o raţionalitate specifică statului-criminal*, o raţionalitate care nu are absolut nicio justificare. Pretinsa şi aberanta legitimitate ideologică a nazismului şi, respectiv, cea a comunismului sovietic ies, în astfel de cazuri, din sfera politicului şi se plasează în aceea a unei realităţi „nonumane", „transmundane", proprie „religiilor politice" care glorifică ideea „statului total" ce se confundă cu liderul partidului unic:

> Oricine înţelege statul nu va mai susţine că puterea statului e înnăscută sau absolută; aceasta este mai degrabă dogma unui credincios. În sfera de experienţă a credinciosului, existenţa omului îşi pierde realitatea. În schimb, statul preia realitatea şi se face pe sine unica realitate veridică, de la care un flux de realitate este trimis înapoi către oameni, furnizându-le noi stimuli în vederea rolului lor de părţi ale unei realităţi supraumane. Suntem prinşi în miezul intim al unei experienţe de tip religios, iar cuvintele noastre descriu un proces mistic[7].

Nu este, aici, decât o aparentă contradicţie: prezenţa credinţei politice de tip religios la nivelul guvernaţilor nu scoate în afara jocului raţionalitatea criminală a guvernământului de stat ce se confundă cu liderul-partid unic. Proiecţia raţională pe care acesta din urmă o

7. Eric Voegelin, *Religiile politice*, trad. de Bogdan-Ivaşcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 82.

transpune în plan social este situată sub imperiul „necesității istorice" și înveșmântată, inițial, în limbajul simbolic[8] al unei violențe specifice, care abia ulterior, când credința celor dominați este deja instaurată (și menținută prin controlul social total) devine și una de natură fizică. Pretinzând existența unei legitimități „obiective", de natură rațională, liderul totalitar instilează în societate elementele unei credințe mistice în proiectul său, din care apoi își extrage, de fapt, propria legitimitate. Atunci când violența simbolică nu mai este suficientă, statul-criminal total recurge la violența fizică extremă. Deloc întâmplător, totalitarismele secolului XX, în variatele lor forme, apelează uneori la mecanismul aparent democratic al plebiscitului:

> În învățătura asupra plebiscitului, ideea că actul votului este un act al voinței naționale este decisiv respinsă. Plebiscitul are loc pentru a exprima și a întări concordanța între voința obiectivă a poporului încarnată în Führer și convingerile subiective ale poporului. Plebiscitul este o declarație de loialitate către Führer, nu un enunț al voinței individuale[9].

Din cele redate până aici decurge că a susține că funcționarea criminală a statelor totalitare este una fundamentată în irațional înseamnă a lăsa deschisă o poartă spre interpretarea responsabilității pe care, indiscutabil, leadershipul acestora o are în istoria secolului trecut. Or, în mod evident, responsabilitatea pentru crimele totalitare revine celor care au instituit violența etatică raționalizată, iar acest fapt este fără drept de apel nu doar din perspectivă politică. Societățile totalitare consolidate manifestă, din acest punct de vedere, un imaginar simbolic în care capul de afiș îl deține *ideologia antipolitică*, o chestiune asupra căreia voi reveni în capitolul următor. La nivelul lor, proiecția ideologică a unui stat legal-rațional, cu o birocrație aflată în serviciul cetățenilor (așa cum apare aceasta, în sens weberian, în cazul democrațiilor moderne), se transformă, într-un timp foarte

8. Din acest punct de vedere, Eric Voegelin susține că „limbajul simbolismului este rațional, destul de bine dezvoltat și uniform, deoarece teoreticienii celor două ecclesii intramundane radicale, cea italiană fascistă și cea germană național-socialistă, se inspiră din vocabularul comun al Romantismului german. Pentru ambele, substanța sacrală este spiritul național sau spiritul obiectiv, adică *realissimum*-ul care durează de-a lungul timpului, care devine realitate istorică în indivizi ca membri ai națiunii lor și în munca unor asemenea indivizi" - Voegelin, *op. cit.*, p. 141.
9. *Ibidem*, p. 144.

scurt, în realitatea unui *stat ilegal-raţional*, a cărui birocraţie a răului serveşte exclusiv regimului terorist şi aplicării violente a prevederilor noncontractualiste ale acestuia.

Cum se manifestă puterea imaginarului în societăţile democratice? Răspunsul la această întrebare implică, din perspectiva mea, cel puţin trei aspecte. Este vorba, în primul rând, despre faptul că şi în societăţile democratice putem constata atât existenţa unei violenţe simbolice, cât şi, în anumite cazuri, pe aceea a violenţei fizice. În al doilea rând, diferenţa fundamentală faţă de ceea ce se întâmplă în societăţile nondemocratice este dată de faptul că instituţiile abilitate ale unui stat democratic utilizează ceea ce încă Weber a caracterizat drept „violenţă fizică legitimă". În acest context, deşi perfectibil – aşa cum experienţele democratice postbelice ne lasă să înţelegem –, statul legal-raţional de factură democratică funcţionează în baza unor principii contractualiste care nu sunt – cel puţin la nivel formal – negociabile (iar dacă uneori sunt, cadrele negocierii se constituie tot democratic, din punct de vedere procedural). Cât priveşte violenţa simbolică *per se*, aceasta nu este direcţionată de către aparatul de stat (excepţiile sunt restrânse temporal, iar efectele pot fi contestate de societatea civilă), ci de către variatele grupuri aflate în competiţie. Ideologia democratică vehiculată la nivelul imaginarului simbolic al unor asemenea societăţi este – cel puţin acolo unde există tradiţie în acest sens – caracterizată de pluralism. De aici decurge cel de-al treilea aspect: societăţile democratice sunt prin excelenţă spaţiul de manifestare a unor ideologii particulare aflate în competiţie, dintre care unele, precum populismul, de exemplu, se pot manifesta împotriva democraţiei însăşi[10]. Aceste ideologii pot avea o profundă conotaţie politică, identificabilă, în principal, la nivelul partidelor politice, dar şi una socială sau una orientată economic, în funcţie de variatele grupuri care concurează pentru resurse simbolice şi materiale în plan societal. Jocul puterii se realizează, aici, în cadrele procedurale ale constituţionalismului democratic, iar violenţa simbolică, manifestată discursiv ori imagologic, se constituie într-o parte importantă a acestui joc, este o parte a „normalităţii" sociale. La fel stau lucrurile

10. Am dezvoltat această idee în Daniel Şandru, „Componente ideologice ale populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu şi Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un aspect contemporan şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012, pp. 73-112.

şi în ceea ce priveşte violenţa bazată pe coerciţie, cu sublinierea însă a caracterului legitim al acesteia.

1.1.2. *Politică şi simboluri*

Existenţa unui discurs simbolic ce gravitează în jurul fenomenelor de putere manifestate în plan social constituie un subiect pe care, dacă teoria politică de factură empirică a ales, de cele mai multe ori, să-l eludeze, studiile de antropologie politică şi socială l-au aşezat în centrul preocupărilor lor. Deloc întâmplător: după cum explică Georges Ballandier,

> puterea – întemeiată numai pe forţă; sau pe violenţă nondomestică – are o existenţă ameninţată în mod constant. În acelaşi timp, puterea expusă doar sub eclerajul raţiunii dispune de puţină credibilitate. Ea nu reuşeşte să se menţină doar prin dominaţia brutală sau numai prin justificare raţională. De asemenea, ea nu se constituie şi nu se conservă decât prin transpoziţii, prin producerea de imagini, prin manipularea de simboluri şi prin organizarea lor într-un cadru ceremonial[11].

Ideea pe care o extrag din cele susţinute de antropologul francez este aceea că manifestarea simbolică a puterii, luată în sine, se situează într-o *zonă de interval*: aceasta nu este nici iraţională, nici raţională. Direcţia utilizării acestei manifestări poate avea însă fie o orientare raţională, fie una iraţională, în sensul pe care l-am discutat în etapa anterioară a demersului argumentativ pe care îl propun aici. Opţiunea pentru un tip de orientare sau altul depinde de cadrul societal, de contextul „ceremonial" care îi este pus la dispoziţie în plan politic. Iar aceasta se întâmplă întrucât politica se exprimă, de regulă, prin simbol, după cum subliniază David Kertzer:

> Mijlocul de comunicare al politicii a fost (...) dintotdeauna cel al simbolismului; este o formă de comunicare care nu numai că recompensează cu victorii politice, dar ne şi formează capacitatea de înţelegere a politicului. Dacă simbolismul şi ritualurile sunt folosite pentru a crea o

11. Georges Ballandier, *Scena puterii*, trad. de Sanda Fărcaş, Editura Aion, Oradea, 2000, p. 18.

realitate politică, aceasta se datorează faptului că nu putem să realizăm acest lucru în niciun alt fel, ca fiinţe umane[12].

Aş spune că, „sintetizând" principalele evenimente politice dintr-o societate, simbolurile sunt purtătoarele valorilor statuate, în anumite contexte sociale şi istorice, de către imaginarul unei societăţi; sunt utilizate, în acest sens, *convenţiile ideologice*, în sensul definiţiei pe care deja am redat-o[13]. Spre exemplu, pluralismul şi toleranţa pot reprezenta, pentru societăţile democratice, astfel de convenţii purtătoare de simboluri politice discursive şi ideologice. Pe de altă parte, conformismul sau obedienţa necondiţionată sunt convenţii ideologice a căror manifestare simbolică este prezentă în societăţile nondemocratice. Indiferent în ce tip de societate se manifestă, limbajul în care se exprimă convenţiile ideologice este, prin excelenţă, unul de natură simbolică. Prin urmare, socialul în general, politica în mod particular sunt inseparabile de simboluri.

Dacă existenţa convenţiilor ideologice asigură cadrul general de manifestare a limbajului simbolic, tot aceasta este cea care poate stimula sau, dimpotrivă, estompa prezenţa elementelor secundare ale imaginarului social, aşa cum sunt miturile şi utopiile politice. Cu privire la primul element, Christopher Flood a indicat în mod clar faptul că „(...) mitul politic este o formă a discursului ideologic"[14]. În plan general, convenţiile ideologice pot să conţină şi elemente ale unor mituri nonpolitice, după cum acestea din urmă se pot transforma, în anumite condiţii socioistorice, în mituri politice. Ceea ce face ca un mit să devină *politic* este dat de semnificaţiile pe care el le poate oferi, într-un anumit moment istoric, unui anumit grup social:

Aşadar, ceea ce face ca un mit să fie în mod specific politic nu este un conţinut politic deja existent al poveştii pe care o spune, ci faptul că

12. David Kertzer, *Ritual, politică şi putere*, trad. de Sultana Avram şi Teodor Fleşeru, Editura Univers, Bucureşti, 2002, p. 109.
13. Passim, p. 28, nota 24.
14. Christopher Flood, *Political Myth. A Theoretical Introduction*, Routledge, Londra, 2002, p. 13. Definiţia pe care teoreticianul o alocă mitului politic este următoarea: „O naraţiune marcată ideologic, care pretinde să ofere o evaluare adevărată asupra unui set de evenimente politice trecute, prezente sau prezise şi care este acceptată ca validă, în esenţa sa, de un grup social" (p. 44).

povestea pe care o spune vine să „confere semnificaţie" condiţiilor politice specifice pentru un anumit grup social ori societate. Aici, prin condiţii politice înţeleg (...) condiţiile care privesc lupta pentru distribuirea puterii şi resurselor, luptă care poate recurge, în ultimă instanţă, la forţa fizică[15].

Încă o dată, rezultă că şi aspectele simbolice ale politicii sunt marcate de prezenţa inerentă a violenţei în contextul jocurilor de putere manifestate în societate. De altfel, miturile politice înseşi pot fi considerate forme de manifestare a violenţei din perspectivă simbolică, aspect implicat de existenţa convenţiilor ideologice. Date fiind toate aceste consideraţii, definiţia pe care o dau miturilor politice, şi la care voi reveni în secţiunea finală a capitolului de faţă, este următoarea : *structuri narative ale imaginarului, ce asigură investirea cu sens a proiecţiilor pe care grupurile şi indivizii le vehiculează în plan societal, permiţând interpetarea realităţii sociale în acord cu valorile pe care acestea/aceştia le împărtăşesc într-un anumit context.* Consider, totodată, că aportul miturilor la manifestările simbolice ale politicii, incluzându-le, evident, pe cele care deţin un potenţial mai mare sau mai mic de violenţă, este indeniabil. Nu altfel stau lucrurile în ceea ce priveşte utopiile politice, care presupun, la rândul lor, ca elemente ale imaginarului, posibilitatea de creionare a unor tipuri specifice de mentalitate[16] ce implică, prin critica prezentului ideologic şi intenţia asumată de schimbare a acestuia, „afişarea" violenţei

15. Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 180.

16. Conform lui Karl Mannheim, tipurile mentalităţii utopice sunt următoarele : „chiliasmul orgiastic anabaptist", „ideea liberal-umanitară", „ideea conservatoare" şi „utopia socialist-comunistă". Iniţiatorul studiilor de sociologia cunoaşterii apreciază că „putem vorbi, în mod concret, despre o mentalitate utopică nu doar atunci când configuraţia utopiei de la un moment dat formează o parte vitală a «conţinutului mentalităţii» implicate, ci şi când, în tendinţa sa generală, aceasta pătrunde seria întreagă a respectivei mentalităţi. Numai atunci când elementul utopic, în acest sens, tinde să fie complet infuzat în fiecare aspect al mentalităţii dominante a timpului, când formele experienţei, acţiunii şi ale perspectivei sunt organizate în acord cu acest element utopic, suntem cu adevărat şi realist îndreptăţiţi să vorbim nu doar despre diferite forme ale utopiei, ci şi, în acelaşi timp, despre diferite configuraţii şi etape ale mentalităţii utopice" – Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology*

simbolice. Este necesar să subliniez aici faptul că, deşi denumirea de „utopianism" pare să aibă o conotaţie ideologică, acesta manifestându-şi prezenţa deopotrivă în filosofie şi literatură[17], începând cu Platon şi sfârşind cu proiecţiile ficţionale ale literaturii contemporane,

> utopismul (...) nu este o ideologie (în ciuda terminaţiei „ism"). Pentru că au fost imaginate numeroase feluri de utopie, la stânga şi la dreapta spectrului politic, dar şi în afara acestor categorii. El *este* o metodă aparte de reflecţie asupra politicii şi a societăţii, prin care se caută forma perfectă de organizare socială, cea mai bună sau cea mai fericită, neîngrădită de ataşamente faţă de instituţiile existente[18].

Cu toate acestea, tradiţia filosofiei politice a relevat existenţa unei relaţii de natură dialectică între utopie şi ideologie. Din punctul meu de vedere, critica mentalităţii utopice este un pas important în procesul de „pozitivare" a ideologiei şi de resemantizare a acestui concept într-o direcţie generală şi inclusivă, aspect asupra căruia nu voi insista însă aici[19]. Ceea ce vreau să spun este că, asemenea miturilor, şi proiecţiile de tip utopico-politic sunt vehiculate în spaţiul social prin raportare la convenţiile ideologice formatate în imaginarul social în anumite cadre socioistorice. Discursurile simbolice manifestate în plan social sub forma mişcărilor sociale, a articolelor de presă (redate în mod clasic sau prin *newmedia*) şi a emisiunilor de radio şi televiziune, sub aceea a declaraţiilor politice şi guvernamentale, a întâlnirilor de partid sau a celor specifice organizaţiilor societăţii civile, prin intermediul variatelor forme de manifestare cetăţenească şi prin judecăţile emise de intelectualii publici au ca „sistem de referinţă" convenţiile ideologice existente în societate la un moment dat şi conţin, cel mai adesea, elemente de natură mitică sau utopică. La modul general, discursurile simbolice a căror conotaţie politică este

---

of Knowledge, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949, reeditată de Kessinger Publishing's Rare Reprints, New York, 2001, p. 188.

17. Pentru o foarte utilă analiză a abordărilor de tip utopic din literatură, vezi Bogdan Creţu, *Utopia negativă în literatura română*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2008, pp. 11-38.
18. David Miller (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, trad. de Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 769.
19. Am argumentat în acest sens în Daniel Şandru, „The critical-ideological analysis and the issue of utopia", *Transilvania*, nr. 3/2012, pp. 83-91.

fie evidentă, fie estompată nu pot oblitera prezența în subsidiar a violenței. Analizele lingvistice realizate în această direcție indică faptul că „(...) discursul politic se hrănește cu resursele metaforice ale imaginarului violent" și că „imaginarul agresivității este potențat de practicile discursive ale violenței"[20]. Rezumând problematica asupra căreia am insistat până aici, consider că relația dintre politică și simbol este marcată – implicate fiind jocurile de putere – de prezența normală social a violenței. Existența violenței simbolice în planul dezbaterilor sociale de la diverse niveluri nu este doar o chestiune de „percepție a conștiinței comune"[21], ci și o realitate de a cărei explicare în sensul „normalității sociologice" este nevoie pentru înțelegerea complexității fenomenelor politice din societatea contemporană. Un pas important în acest sens vizează, desigur, modul în care se construiește violența politică sub aspect simbolic, aspect pe care îl am în vedere în etapa finală a argumentării propuse în această secțiune.

---

20. Ioan Milică, „Violența de limbaj în discursul politic actual. Studiu de caz privind discursul parlamentar românesc", *Sfera Politicii*, nr. 10 (164)/2011, p. 38.

21. Nu sunt de acord că, așa cum susțin anumiți autori, „fenomenul violenței în viața politică", ce poate fi observat, e adevărat, pe diverse paliere societale, ar fi unul „(...) pe care conștiința comună tinde să-l perceapă și să-l accepte ca pe ceva natural, normal și obișnuit" – vezi Pamfil Nichițelea, Bianca Mitu, „Puterea politică și violența", *Sfera Politicii*, nr. 10 (164)/2011, p. 3. Dimpotrivă, consider că fiind constitutivă politicii înțelese ca manifestare a jocurilor de putere existente în orice societate, violența simbolică este „normală", sociologic vorbind, indiferent de cum este percepută de „conștiința comună". În acest ultim sens, fenomenul este, într-adevăr, „natural", „normal" și „obișnuit". Prin ceea ce spun nu înseamnă că sunt un susținător al violenței în politică, ci că trimit spre o constatare a constitutivității politice și deci a inerenței prezenței violenței în orice societate. Dacă nu înțelegem că, așa cum subliniază Raymond Aron, „politica este ireductibilă la morală" (*apud* Cristian Preda, „Studiu introductiv" la Raymond Aron, *Istoria și dialectica violenței*, trad. de Cristian Preda, Editura Babel, București, 1995, p. 8), riscăm să ne plasăm într-o interpretare care poate rata sensul obiectului primar de studiu al teoriei și științei politice.

1.1.3. *Construcţia simbolică a violenţei politice*

Având ca fundament relaţia de putere, politica se manifestă, de la nivel micro până la nivel macro, prin statuarea a ceea ce Ernesto Laclau numeşte „trasarea unei frontiere interne" între „noi" şi „ei"[22]. Deşi analiza teoreticianului are în vedere fenomenul populist, consider că această imagine a „separaţiei" traversează întregul spectru al politicii, manifestându-se, inclusiv simbolic, fie într-o manieră temperată, moderată, fie în forma violentă a maniheismului. În mod inevitabil, instituirea şi menţinerea unor relaţii de putere în spaţiul societal presupune *şi* utilizarea violenţei, deopotrivă în forma sa simbolică şi în aceea coercitivă (legitimă sau ilegitimă). Pentru că este prezentă atât în societăţile democratice, cât şi în acelea nondemocratice, violenţa simbolică atrage interesul din perspectiva modului în care ea este construită la nivel social. Această prezenţă trebuie tratată de către cercetătorul vieţii sociale şi politice ca un fenomen inseparabil de politică şi deci prin renunţarea analizării sale cu instrumentarul etic, tocmai în ideea de a-i surprinde tiparul esenţial şi de a corija, gradual, manifestările sale excesive (deşi, în mod evident, acest din urmă „ideal regulativ" e mai probabil să poată fi urmat în societăţile democratice şi mai puţin în cele totalitare).

Cum se desfăşoară, aşadar, procesul de construcţie a violenţei simbolice în spaţiul social, ca ingredient nelipsit al manifestării relaţiilor de putere? Pentru a aborda această problemă, aş reda mai întâi, pe scurt, chestiunea epistemologică a raporturilor dintre „obiectivism" şi „subiectivism" în analiza fenomenelor sociale şi politice, problemă care, aşa cum e tratată, spre exemplu, de Pierre Bourdieu, vizează şi modalitatea de explicare şi înţelegere a puterii simbolice (şi implicit pe aceea de explicare şi înţelegere a violenţei politice, m-aş grăbi să adaug). Rezumând motivele pentru care discursul intitulat „savant" recuză luarea în calcul a unor criterii „subiective" în analiza socială şi politică, teoreticianul francez explicitează practic - din punctul meu de vedere - riscurile adoptării unei viziuni reducţioniste, marcată de un „obiectivism" ce nu reuşeşte să dea seama de toate aspectele unui fenomen pus sub lupă:

> e vorba de realismul naiv care ne împinge să ignorăm tot ce nu se poate arăta sau atinge cu degetul; e vorba de economismul care ne împinge să

22. Ernesto Laclau, „Populism: What's in a name?", în Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londra, 2005, p. 47.

nu recunoaştem alţi determinanţi ai acţiunii sociale în afara celor vizibili înscrişi în condiţiile materiale de trai; e vorba de interesele asociate aparenţelor de „neutralitate axiologică" care, în nenumărate cazuri, fac întreaga diferenţă dintre „savant" şi militant, interzicând introducerea în discursul „savant" a unor probleme şi noţiuni contrare bunei-cuviinţe; e vorba, în sfârşit, şi în primul rând, de *punctul de onoare* ştiinţific care îi împinge pe observatori – fără îndoială, cu atât mai mult cu cât sunt mai puţin siguri de ştiinţa şi de statutul lor – să multiplice semnele *rupturii* de reprezentările simţului comun, condamnându-i la un *obiectivism* reductiv, total incapabil să introducă realitatea reprezentărilor comune în reprezentarea ştiinţifică a realităţii[23].

Iată, aşadar, un punct foarte important al abordării pe care o putem avea atunci când dezbatem probleme precum cea a indisocierii dintre puterea şi violenţa politică. Alternativa propusă de Bourdieu la această modalitate reducţionistă de analiză este aceea a îmbinării criteriilor numite „obiective" cu ceea ce rezultă din practica politică, un tip de activitate care implică atât indivizi, cât şi grupuri, în virtutea a ceea ce sociologul francez califică drept *habitus*; acesta este înţeles „(...) ca set de dispoziţii instalat pe durată lungă, [ce] tinde să genereze practici şi percepţii, realizări concrete şi judecăţi de valoare în acord cu condiţiile de existenţă în cadrul cărora s-a format, în primă instanţă, habitusul însuşi"[24]. Plecând de aici, putem susţine că, aşa cum există anumite convenţii ideologice, anumite relaţii de putere şi un anumit tip de violenţă în societăţile democratice şi, respectiv, în cele totalitare, şi „habitusurile" politice proprii grupurilor sociale şi indivizilor din astfel de comunităţi sunt diferite.

Revenind la nivelul general al cadrului societal, este evident că, în orice societate, relaţiile de putere se fundamentează pe o anumită ordine simbolică. Astfel, indiferent dacă vorbim despre societăţi democratice sau despre nondemocraţii, această ordine se instituie prin actele „performative" ale discursului oficial, ale puterii învestite cu autoritate. Mecanismul prin care această autoritate se impune este însă diferit în democraţie faţă de cel existent în totalitarism. În acest din urmă tip de societate, violenţa simbolică este, cum spuneam mai sus, un apanaj exclusiv al statului care exercită un control de tip terorist asupra societăţii. În plus, acolo unde violenţa simbolică nu

23. Pierre Bourdieu, *Limbaj şi putere simbolică*, trad. de Bogdan Ghiu, Editura Art, Bucureşti, 2012, p. 253, nota 10.
24. John B. Thompson, „Studiu introductiv" la Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 21.

este suficientă pentru a asigura conformismul social, se apelează, fără drept de apel, la violenţa fizică ilegitimă. Pe de altă parte, în democraţii, violenţa simbolică se poate manifesta şi la nivelul aparatului de stat (în cazul unor campanii guvernamentale, spre exemplu), dar este prezentă mai ales într-un mediu competitiv al politicii, bazat pe existenţa unor surse alternative de informare, în vreme ce violenţa fizică legitimă este monopol al statului de drept[25]. Tocmai din acest unghi putem înţelege aprecierea potrivit căreia „violenţa democratică este o violenţă prin care societăţile pluraliste se folosesc de instrumente juridice constrângătoare pentru a-şi proteja membrii de ameninţările potenţiale ale mediului şi de agresivitatea înnăscută a membrilor comunităţii"[26]. Construcţia simbolică a violenţei politice are ca fundament convenţiile ideologice şi habitusurile ce orientează modul în care indivizii şi grupurile percep realitatea socială, iar ca obiectiv instituirea şi, mai cu seamă, menţinerea anumitor relaţii de putere. Nu este vorba însă aici despre o interpretare marxistă a evoluţiilor din spaţiul social şi politic, din moment ce aceste relaţii nu sunt reduse la teoretizatul conflict dintre două clase. Dimpotrivă, în societăţile complexe ale contemporaneităţii, relaţiile de putere pot lua forme diferite şi multiple, iar acestea din urmă pun în joc, la rându-le, variate tipuri de violenţă simbolică. Existenţa acestor relaţii este observabilă peste tot acolo unde sunt prezente, în termenii lui Bourdieu, „enunţuri performative" ale unor „autorităţi" (individuale sau colective) ce sunt „recunoscute" ca atare de către cei care acceptă comandamentele supunerii. Instituirea şi menţinerea lor pun în lumină şi prezenţa violenţei simbolice, prin intermediul tiparelor discursive şi imagologice care sunt utilizate. Acestea din urmă sunt construcţii

25. Cu privire la acest aspect, Bourdieu indică faptul că „(...) toate strategiile simbolice prin care agenţii ţintesc să-şi impună propria viziune cu privire la diviziunile lumii sociale şi la propria lor poziţie în această lume se pot situa între două extreme : *insulta*, *idios logos* prin care un simplu particular încearcă să-şi impună punctul de vedere asumându-şi riscul reciprocităţii, şi *numirea oficială*, act de impunere simbolică având de partea ei întreaga forţă a colectivului, a consensului, a sensului comun, dat fiind că e operată de către un mandatar al statului deţinător al *monopolului violenţei simbolice legitime*" – Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 268-269.

26. Antonio Momoc, „Agresivitatea comentariilor de pe blogurile candidaţilor în campania prezidenţială din 2009", *Sfera Politicii*, nr. 10 (164)/2011, p. 60.

sociale ce se raportează, de asemenea, la convenţiile ideologice şi la setul de practici pe care indivizii şi grupurile le împărtăşesc în plan social. Este ceea ce face ca, în cele din urmă, în calitate de receptori ai violenţei simbolice, grupurile sociale şi indivizii să devină agenţi ai unui joc politic în care se pot manifesta prin activism civic sau, dimpotrivă, prin pasivitate. Atunci când este vorba despre societăţi nondemocratice, pasivitatea poate fi subsumată conformismului accentuat de ameninţarea violenţei fizice, până la un punct în care acesteia societatea îi poate răspunde tot prin violenţă. Construită şi întreţinută social prin însăşi esenţa jocului politic, redată prin exerciţiul puterii, joc la care participă atât deţinătorii acesteia, cât şi cei aflaţi în poziţii subordonate, violenţa reprezintă un fenomen a cărui manifestare poate fi temperată, dar niciodată eradicată. Nu este vorba, în acest context, despre o sentinţă, ci despre necesitatea asumării unei realităţi şi a decelării cauzelor sale, în ideea unei posibilităţi de atenuare a efectelor violenţei simbolice în epoca de astăzi. În alţi termeni, avem de-a face cu un fenomen care poate fi şi trebuie plasat contextual prin raportare la o multitudine de factori politici, economici, istorici, culturali şi care, aşa cum lasă a se înţelege filosoful politic Raymond Aron, nu trebuie nici abordat, nici utilizat ca un *în sine*: „Ceea ce detest nu este alegerea *hic et nunc*, într-o anumită conjunctură, a violenţei în defavoarea acomodării, deci o filosofie a violenţei înţeleasă ca mijloc uneori necesar al unei politici raţionale, ci o filosofie a violenţei în şi prin ea însăşi"[27].

1.2. Ideologie şi fantasme politice în contextul liberalismului contemporan*

Pe parcursul secţiunii de faţă sunt interesat să identific, dintr-o perspectivă teoretico-politică de factură normativă, modul de situare a

27. Raymond Aron, *op. cit.*, p. 259.

* Textul acestei secţiuni a fost elaborat în cadrul unui stagiu de documentare postdoctorală pe care l-am efectuat în august 2010 la Universitatea Konstanz, Germania, la invitaţia Wissenschaftsforum din cadrul acestei instituţii. Doresc să-i mulţumesc prof. dr. Jürgen Mittelstraß pentru suportul acordat în efectuarea acestui stagiu de documentare. Textul a fost publicat iniţial în revista *Transilvania*, nr. 10/2010, pp. 90-95.

liberalismului în raport cu provocările pe care epoca noastră le instituie la adresa sa. Creaţie a modernităţii filosofice şi politice, liberalismul se înscrie cu succes în seria „naraţiunilor totalizatoare" pe care, începând mai cu seamă din a doua jumătate a secolului trecut, gândirea socială şi politică le supune unui exerciţiu critic marcat de consecvenţă, atunci când nu urmăreşte, de-a dreptul, diminuarea până la dispariţie a semnificaţiilor lor conceptuale. Am în vedere aici, desigur, acel tip de gândire calificată drept „postmodernă", una a cărei ţintă principală este ideea progresului umanităţii prin apel la raţiune şi pe care modernitatea o asumase, alocând-o produselor sale directe, dintre care în „vitrina istoriei" au fost expuse - în ultimii două sute de ani - „ideologia", „cunoaşterea ştiinţifică", „revoluţia" sau „societatea". În mod evident, gândirea liberală se află în relaţie cu fiecare dintre aceste proiecţii ale modernităţii; calificată ca o ideologie particulară (aşa cum sunt, la rândul lor, conservatorismul ori socialismul), ea se fundamentează pe anumite presupoziţii de natură epistemică, configurează instrumente ale progresului (asumând uneori o raportare ambiguă - de la un autor la altul - faţă de ideea de revoluţie) şi propune un anumit tip de construcţie a realităţii societale. Tocmai acesta este motivul pentru care, din perspectiva gândirii postmoderne, liberalismul a devenit în contemporaneitate cel puţin chestionabil, mai cu seamă prin trimitere la dificultatea pe care ar avea-o în a răspunde problemelor implicate de societatea globalizată a epocii noastre. Plecând de la această realitate, conjectura mea este că - în pofida „endismului" postmodern[28] - liberalismul, ca şi celelalte produse ale modernităţii,

28. În literatura de specialitate de orientare anglo-americană, „endismul" este asociat mai cu seamă tezelor emise în anii '50 de către teoreticianul Daniel Bell, cel care a anunţat „sfârşitul epocii ideologice" pe baza unei analize a societăţii americane, susţinând că „(...) pentru inteligenţia radicală, vechile ideologii şi-au pierdut «adevărul» şi puterea de a persuada", astfel încât „puţine minţi serioase mai pot crede că (...) prin «inginerie socială» se poate ajunge la o nouă utopie a armoniei sociale. În acelaşi timp, şi vechii «opozanţi ai credinţei» [marxiste, *n.m.* D.Ş.] şi-au pierdut forţa intelectuală. Doar câţiva liberali «clasici» insistă că statul n-ar trebui să joace vreun rol în economie, şi câţiva conservatori serioşi, cel puţin în Anglia şi pe continent, cred că statul bunăstării generale este «drumul către servitute». În lumea occidentală, aşadar, există un consens între intelectuali cu privire la problemele politice: acceptarea statului bunăstării generale; dezirabilitatea descentralizării puterii; un sistem

se poate „reinventa" în măsura în care îşi asumă un statut clar delimitat ideologic, distanţându-se de „fantasmele politice" pe care gândirea liberală le incumbă, de la momentul apariţiei sale şi până astăzi. În contextul definiţiei ideologiei pe care am asumat-o încă din debutul acestei cărţi, liberalismul, ca şi socialismul ori conservatorismul sunt ideologii particulare[29], fiecare dintre ele având de oferit, în sensul de produse intelectuale ale modernităţii, răspunsuri problemelor aduse în atenţie de avansul societăţii postmoderne. Plecând de la aceste premise, conturez această secţiune pe două paliere. Pe primul nivel am în vedere principalele provocări pe care contemporaneitatea le aşază în faţa modernităţii liberale. Analizez, pe scurt, problema presupoziţiilor de natură epistemică ale liberalismului, pentru a evidenţia antinomiile acestuia, după care mă orientez către provocările sociopolitice cărora gândirea liberală trebuie să le facă faţă. Pe cel de-al doilea palier, intenţia mea este aceea de a încerca să argumentez că, în epoca noastră, liberalismul se poate „salva" renunţând la pretenţiile doctrinare ori filosofice (lucru valabil, în opinia mea, şi pentru socialism ori conservatorism, dar pe care nu îl voi detalia aici) şi optând pentru un statut ideologic care să îl distanţeze de „balastul" conceptual de tip mitologic sau utopic.

1.2.1. *Modernitatea liberală în faţa provocărilor epocii noastre*

Pentru gândirea teoretico-socială şi politică, postmodernitatea[30] a însemnat, înainte de toate, obligaţia unei reevaluări serioase a presupoziţiilor

---

de economie mixtă şi pluralism politic. Şi în acest sens, epoca ideologică a luat sfârşit" - Daniel Bell, *op. cit.*, pp. 402-403.

29. În teoria politică a contemporaneităţii, se specifică faptul că, în măsura în care vorbim despre *ideologii* ca reprezentare plurală a conceptului de „ideologie", avem şansa de a ne apropia şi mai mult de înţelegerea adecvată a fenomenelor politice concrete, întrucât „studiul ideologiei devine studiul asupra naturii gândirii politice: cărămizile sale şi mănunchiurile de înţeles cu ajutorul cărora conturează lumea politică pe care o populăm" - Michael Freeden, „Ideology and political theory", *Journal of Political Ideologies*, nr. 11/2006, p. 9.

30. Anumiţi comentatori subliniază sensul pronunţat *cultural* al termenilor „postmodernism" şi „postmodernitate": „Termenii care se vehiculează

sale. Astfel, însuşi statutul acestui tip de gândire a fost pus în discuţie, lucru care s-a întâmplat, de altfel, şi în cazul „sanctuarului" până atunci de neatins al ştiinţelor naturii. Fiind pusă în relaţie directă cu problema cunoaşterii, încă de la apariţia sa conceptuală - situată în modernitate - ideologia nu a putut evita „interogatoriul" postmodernităţii. Ambiguitatea sa semantică, dar - mai ales - multiplele roluri (deopotrivă epistemice şi politice) în care gândirea a distribuit-o de-a lungul scurtei sale istorii au făcut ca anunţul „sfârşitului" său să nu fie o surpriză în zona ştiinţelor sociale. Plasând-o în aria negativului, o întreagă tradiţie de gândire s-a transformat într-un „cortegiu funerar" care a deschis, practic, calea criticilor postmoderne la adresa sa. Implicit, această situaţie s-a repercutat şi la nivelul ideologiilor particulare ale modernităţii politice, deci inclusiv la nivelul ideologiei liberale. Totuşi, în ciuda anunţatului sfârşit, *ideologia* şi *ideologiile* par să fi supravieţuit în lumea de astăzi, chiar dacă, aşa cum atrag atenţia adepţii postmodernismului, ele sunt departe de a mai reprezenta concepţiile „totalizatoare", „universaliste" ale modernităţii, fiind mai curând „urme" ale „lichefierii" acestora[31].

în dezbaterea postmodernă - «postmodernitate», «postmodern» şi «postmodernism» - au toţi doar o semnificaţie culturală: «postmodernitatea» semnificând *situaţia culturală* în care se presupune că ne găsim azi, odată cu conştientizarea limitelor modernului, iar «postmodernul» şi «postmodernismul» semnificând, indistinct, *mişcarea culturală* (precum şi ipostazele, rezultatele şi actorii ei) de mare amplitudine, care adoptă o atitudine critică şi sceptică faţă de principiile şi asumpţiile ce au ghidat gândirea şi viaţa socială din Occident în ultimele trei secole" - *cf.* Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 16. Paradoxal, deşi e vorba de o semnificaţie culturală în sens larg, o astfel de abordare este, în opinia mea, restrictivă, din moment ce teoreticieni „clasici" precum Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard şi Fredric Jameson se referă în mod explicit la probleme care vizează aspectele pe care postmodernitatea le implică în câmpul cunoaşterii, al relaţiilor sociale, economice ori politice. Din punctul meu de vedere, putem asocia *postmodernismului* statutul de mişcare a ideilor în plan sociocultural, iar *postmodernităţii* pe acela de situaţie socioistorică proprie lumii contemporane.

31. Ideea este reliefată de teoreticianul politic contemporan Michael Freeden, care susţine că „relaţia unor asemenea analize cu lumea concretă a ideologiilor politice este, aşadar, una multilaterală: ele nu sunt izolate

Unde se află liberalismul în acest context? Pentru a răspunde întrebării, teoria politică furnizează analize care accentuează asupra relaţiei inextricabile dintre această ideologie şi modernitatea care a produs-o, indicând totodată că principalele limite care i se impun de către postmodernitate sunt cauzate de înseşi presupoziţiile epistemice ale liberalismului. Acestea din urmă oferă imaginea unei construcţii intelectuale antinomice, gândirea liberală fiind marcată, în interiorul său, de ceea ce aş numi *tensiunea propriului statut*. Este vorba despre faptul că, în evoluţia sa intelectuală, liberalismul a fost prezentat, de către reprezentanţii săi cei mai de seamă, fie ca o doctrină filosofică, fie ca o teorie politică, fie ca o ideologie. Paradoxul ce rezultă din această situaţie (raportându-ne la tezele „sfârşitului epocii ideologice" şi, ulterior, la cele postmoderne) este dat de realitatea că - aşa cum sugerează Gerald Gaus - pe parcursul secolului trecut şi în zorii acestui mileniu liberalismul a avut mai curând un succes ideologic decât unul doctrinar-filosofic ori teoretico-politic. Dacă atunci când s-a prezentat public în sensul unui produs ideologic, liberalismul a reuşit să propună strategii acţionale care au marcat evoluţia lumii occidentale, în momentul în care a revendicat statutul de doctrină filosofică ori pe acela de teorie politică, s-a lovit de propria sa configuraţie antinomică, rămânând „suspendat" în zona dezbaterilor academice fără de sfârşit. Din punct de vedere epistemologic, situaţia expusă pe urmele lui Gaus devine explicabilă în măsura în care acceptăm definirea pozitivă a ideologiei, înţelegând că, fiind o figură centrală a imaginarului propriu oricărei societăţi, ideologia are drept funcţie esenţială asigurarea integrării unei comunităţi şi conferirea unei identităţi sociale[32]. În opinia mea, această funcţie se realizează, aşa cum deja am specificat, prin instituirea *convenţiilor ideologice*

într-o zonă a insignifianţei (întrucât ideologiile sunt, în mod evident, vitale pentru a prezerva simulacrul ordinii, chiar al confortului, într-o lume fragmentată), ci într-una a superficialităţii, a unei realităţi insondabile, necesare, dar în mod inerent fragile. Totodată, ele prezintă lumea ideilor politice ca fiind infinit reconstituibilă şi, ca atare, lipsită de o ancorare morală: lupta epică dintre marile ideologii este înlocuită cu o lichiditate a combinaţiilor ideologice efemere (...)" - Michael Freeden, „Political ideologies in substance and method", în Michael Freeden (ed.), *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*, Routledge, Londra şi New York, 2001, p. 9.

32. Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur : The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998, p. 215.

al căror rol este cel de a construi înţelesul social. Pentru a configura modul în care liberalismul ar putea răspunde ideologic provocărilor specifice epocii noastre, este necesar să explicităm caracterul antinomic originar al acestui tip de gândire politică. Astfel, aşa cum indică Gerald Gaus, deşi secolul XX poate fi considerat, într-un sens larg, unul al victoriei liberalismului[33], acest curent de gândire nu s-a impus în sens doctrinar-filosofic ori teoretico-politic pentru că a etalat, în pofida producţiei intelectuale remarcabile, aceeaşi preeminenţă antinomică. Principalele construcţii antinomice care au însoţit gândirea liberală din modernitate şi până astăzi, demonstrând că aceasta nu este nicio filosofie doctrinară coerentă, nicio teorie politică unificatoare, sunt, în viziunea autorului amintit, aceea dintre propensiunea individualistă şi cea colectivistă, aceea dintre viziunea constructivistă cu privire la social şi cea anticonstructivistă şi aceea dintre caracterul raţionalist şi cel sceptic. În ceea ce priveşte prima antinomie, aceasta este vizibilă în contextul orientării înspre marile teme ale liberalismului modern, şi anume cele referitoare la „natura societăţii", la „natura sinelui" şi la „greutatea relativă a drepturilor şi pretenţiilor individului şi societăţii"[34]. Evoluţia sinuoasă şi contradictorie a modului în care au fost tratate aceste probleme în interiorul curentului de gândire liberal – fără a preciza neapărat distincţiile asumate de istoria ideilor politice cu privire la liberalism, anume

33. Teoreticianul subliniază că „secolul XX a fost, în mod surprinzător, un secol liberal. Aparent, liberalismul a învins socialismul, rivalul care i-a atras, dar i-a şi îngrijorat pe Hobhouse şi Dewey. Consensul cu privire la preeminenţa ideilor liberale despre libertate şi piaţă pare a fi aproape universal. Într-o mare măsură, ceea ce este numit astăzi «socialism» este un fel de liberalism de stânga. (...) Într-adevăr, atât de dominantă este gândirea liberală, încât mulţi socialişti au adoptat o versiune a teoriei liberale a dreptăţii sociale a lui John Rawls. Este imposibil să discerni diferenţa dintre teoriile «liberal-egalitarianiste» şi cele socialiste cu privire la dreptate. Victoria liberalismului asupra conservatorismului nu este chiar atât de clară sau definitivă. Conservatorismul rămâne principala alternativă la liberalism, argumentându-se puternic în direcţia ideii că anumite versiuni ale liberalismului clasic, precum este cea a lui F.A. Hayek, sunt ele însele adânc influenţate de gândirea conservatoare" – Gerald F. Gaus, „Ideological dominance through philosophical confusion. Liberalism in the twentieth century", în Michael Freeden (ed.), *op. cit.*, p. 14.

34. *Ibidem*, p. 15.

acelea dintre liberalismul clasic, neoliberalismul etatic şi neoliberalismul doctrinar - relevă faptul că, de la Bentham şi Spencer până la Hobson şi Keynes, ajungând mai târziu până la Popper, Buchanan ori Tullock, antinomia individualism - colectivism a fost mereu prezentă, fără a fi soluţionată. Societatea a fost considerată fie o sumă a voinţelor individuale, fie o organizare a întregului, natura sinelui a fost tratată fie din perspectiva individului care poate alege independent, liber de orice constrângere socială, fie din aceea a limitelor pe care cadrul comunitar le impune în plan individual, iar problema relaţiei dintre drepturile individuale şi responsabilităţile sociale s-a înscris fie pe direcţia individualismului moral, fie pe aceea a binelui comun[35]. Relativ la cea de a doua antinomie, aceasta rezultă din faptul că, fiind o proiecţie intelectuală a modernităţii, liberalismul este legat, în chip indisolubil, de raţionalitate. Plecând de aici, gândirea liberală s-a aflat în permanenţă în situaţia tensionată de a încerca să armonizeze pretenţiile legate de necesitatea schimbării sociale şi, implicit, de cea a progresului umanităţii prin apel la raţiune şi cele care vizau imposibilitatea unei cunoaşteri „totale" a realităţii sociopolitice şi economice. Ce a rezultat de aici a fost o nouă scindare intelectuală, aceea între susţinătorii teoriei ordinii spontane şi cei ai ordinii intenţionale a societăţii[36]. În fine, dacă avem în vedere cea de a treia antinomie, aceasta implică tensiunea contradictorie dintre raţionalism şi scepticism cu privire la valori şi la scopuri. În primul caz, teoreticienii liberali care au îmbrăţişat punctul de vedere raţionalist (printre aceştia numărându-se Hobhouse, Bosanquet sau Dewey ori, în contemporaneitate, William Galston şi George Sher) au ajuns la concluzia că raţiunea poate contribui la atingerea perfecţiunii umane, inclusiv prin deciziile referitoare la ce este bine pentru indivizi; în cel de-al doilea caz, gânditori precum Hobbes şi Locke sau, în secolul XX, Ludwig von Mises şi Edward Westermarck au susţinut că raţiunea umană este limitată şi că, prin urmare, natura subiectivă a judecăţilor cu privire la valori şi scopuri trebuie recunoscută[37]. Având în vedere acest cadru antinomic de dezvoltare a liberalismului de la apariţia sa şi până în prezent, întrebarea cu privire la supravieţuirea acestei ideologii este pur şi simplu îndreptăţită. Din

35. *Ibidem*, pp. 16-20.
36. *Ibidem*, pp. 21-23.
37. *Ibidem*, pp. 24-25.

punctul de vedere al lui Gaus, evoluţia antinomică a liberalismului a permis rezistenţa sa întrucât acesta a luat fie forma unei „teorii politice a compromisului", fie pe aceea a unui context intelectual în care s-a încercat armonizarea „raţiunii, pluralităţii şi ambivalenţei", fie pe aceea a unui cadru în care au fost puse faţă în faţă „teoria politică liberală" şi „ideologia liberală"[38]. În cele din urmă însă, liberalismul s-a „salvat" ideologic, dar nu a putut oferi soluţii clare ale antinomiilor trecute în revistă nici din perspectivă filosofico-doctrinară, nici din perspectivă teoretico-politică. Prin urmare, neavând şansa de a-şi rezolva tensiunile interne prin apel la instrumentele epistemologice ale filosofiei ori prin recurs la cele metodologice specifice teoriei politice şi fiind pus, în plus, în faţa provocărilor postmodernităţii, liberalismului îi rămâne calea de a-şi asuma cu claritate un statut ideologic, ceea ce implică însă revizuirea unora dintre tezele sale fundamentale:

> Dacă este ca liberalismul să aibă succes ca ideologie politică - ceea ce înseamnă să câştige credibilitate pe scară largă, atât la nivelul decidenţilor politici, cât şi la acela al cetăţenilor -, el trebuie să fie mai inclusiv, îmbrăţişând forme ale comunităţii, obiectivităţii valorilor, planificării raţionale [în sensul proiectelor raţionale referitoare la binele comun, *n.m. D.Ş.*] şi designului instituţional[39].

Păstrând rezerva faţă de ideea planificării raţionale (care, din câte îmi pot da seama, pare a se apropia mai curând de utopiile profetice decât de ingineria socială graduală în sens popperian), consider că prezenţa ideologică a liberalismului în faţa provocărilor postmodernităţii poate însemna, într-adevăr, o formă de „reinventare" a acestuia. Şi asta pentru că ideologia poate răspunde mai bine fragmentării specifice epocii noastre prin instituirea unor convenţii ideologice care să se plieze pe particularităţile societăţii actuale, una dominată ea însăşi de tendinţe contradictorii, precum unitate - diversitate, integrare - fragmentare, universalism - particularism, convergenţă - divergenţă ş.a.m.d.

38. *Ibidem*, pp. 26-29.
39. *Ibidem*, p. 29.

1.2.2. *Liberalismul politic astăzi : între ideologie şi fantasme politice*

Până în acest punct am încercat să evidenţiez de ce anume prezervarea importanţei liberalismului în condiţiile postmodernităţii este mai curând sustenabilă în sensul său ideologic decât în cel filosofic sau teoretico-politic. Nu exclud, desigur, importanţa contribuţiilor intelectuale venite din aceste două arii ale gândirii pentru evoluţia ulterioară a liberalismului. Consider însă că răspunsurile liberale la provocările impuse de complexitatea societăţii actuale trebuie să deţină un substrat ideologic, a cărui funcţie esenţială să fie aceea de a garanta „securitatea ontologică" sub aspect comunitar, asigurând posibilităţi de integrare şi menţinere a identităţii sociale. Înseşi răspunsurile venite din perspectiva teoriei politice recente la problema ridicată de statutul ideologiilor în general subliniază această chestiune[40]. Mergând însă mai departe de constatările redate pe baza celor expuse anterior, conjectura mea este că gândirea liberală trebuie să ia distanţă, consecvent asumării statutului ideologic, şi de „balastul" pe care îl implică aspectele mitice şi utopice ale căror rădăcini se regăsesc în pretenţia modernă a unei raţiuni universale care poate ghida progresul umanităţii.

Pentru a argumenta în favoarea acestei asumpţii, voi lua în discuţie, în această etapă, două elemente mitice şi două elemente utopice ale gândirii liberale contemporane. Reunindu-le sub titulatura de *fantasme politice*, nu intenţionez să minimalizez rolurile pe care miturile şi utopiile le deţin la nivelul imaginarului social, un cadru în care sunt vehiculate, de altfel, şi elementele ideologice[41]. Ceea ce vreau să

40. John Schwartzmantel este fără echivoc din acest punct de vedere, atunci când se întreabă „Care sunt noile preocupări ce au avut impact asupra ideologiilor perioadei moderne?", răspunzând că „acestea sunt plasate sub două titluri aflate în legătură : primul e dat de problema comunităţii şi a fragmentării, iar cel de al doilea de chestiunea identităţii, care trebuie să o cuprindă şi pe aceea a religiei, precum şi pe cea a protestelor mai generale împotriva cuantificării lumii" - John Schwartzmantel, *Ideology and Politics*, Sage Publications, Londra, 2008, p. 18.

41. Am realizat o analiză detaliată a raporturilor dintre ideologie, mit şi utopie în Daniel Şandru, *op.cit.*, pp. 111-156. Adaug aici precizarea că astfel de *fantasme politice* se regăsesc şi în cazul celorlalte ideologii

sugerez este faptul că asumarea unui statut ideologic clar delimitat de către liberalism poate servi găsirii unor soluţii concrete la problemele concrete ale societăţii contemporane, pe care nici plasarea mitică în credinţe depăşite de situaţie şi nici proiectarea utopică a unui viitor incert nu le poate furniza. Miturile pe care le am în vedere şi de care consider că ideologia liberală ar putea să se distanţeze pentru a răspunde cu succes provocărilor lumii de astăzi sunt, cred, exprimate expresiv de *proiecţia individualistă a realităţii sociale* şi de *globalizarea democraţiei liberale*, ambele regăsindu-şi resursele în modernitate. Analiza primului mit implică recunoaşterea relaţiei indisolubile dintre liberalismul modern şi evoluţia unui proces de „individuaţie", precum şi discutarea raporturilor dintre „individualism" şi „solitudinea"[42] proprie omului modern, asupra cărora nu voi insista însă aici. Ce vreau să spun este că menţinerea liberalismului în zona credinţei moderne potrivit căreia individul îşi poate proiecta dezvoltarea indiferent de cadrul social în care evoluează ca actor şi că, mai mult, din suma voinţelor individuale rezultă ceea ce noi denominăm drept „societate" este un tip de abordare politică şi intelectuală care îl situează în poziţia de a nu putea oferi răspunsuri la chestiunile legate de necesitatea integrării şi identităţii comunitare într-o lume din ce în ce mai fragmentată. Referitor la cel de-al doilea mit, exprimat mai aproape de noi drept consecinţă a „sfârşitului istoriei"[43], dar regăsindu-şi paternitatea în filosofia hegeliană, acesta nu a făcut decât să confirme că tendinţa universalistă a liberalismului - identificabilă însă la nivelul tuturor ideologiilor modernităţii - nu este un răspuns la diversitatea unei lumi aflate în permanenţă mişcare. Iar această situaţie este demonstrată atât de studiile contemporane din domeniul teoriei politice, cât şi de indicatorii empirici obţinuţi ca urmare a

---

importante ale modernităţii - precum socialismul şi conservatorismul -, chestiune pe care însă nu o abordez în acest cadru.

42. Adrian-Paul Iliescu, *Solitude and the Birth of Modernity*, The New Europe College, Bucureşti, 1999.

43. Este vorba, evident, despre cunoscuta teză de la începutul anilor '90 a lui Francis Fukuyama, care considera atunci că „nu suntem numai martorii sfârşitului Războiului Rece sau ai încheierii unei anumite perioade a istoriei postbelice, ci şi ai sfârşitului istoriei ca atare: finalul evoluţiei ideologice a umanităţii şi universalizarea democraţiei liberale occidentale ca formă finală a organizării umane (...)" - Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei ?*, trad. de Dana Bercea, Editura Vremea, Bucureşti, 1994, p. 11.

cercetărilor efectuate la nivel global[44]. Îndreptându-mi, acum, atenţia înspre utopiile liberalismului, precizez că le am în vedere pe acelea pe care le putem numi *profetice*, adică acelea conturate în sensul *istoricismului* definit de filosoful politic Karl Popper. Mă refer - foarte pe scurt în acest cadru - la *utopia statului minimal* şi la *utopia solidarităţii universale*, ambele deţinând, în nucleul lor „dur", premise ale gândirii specifice modernităţii, în pofida faptului că, aşa cum apare la Robert Nozick, prima este o temă recurentă a liberalismului clasic[45], ca şi a faptului că, aşa cum e descrisă de către Richard Rorty, cea de a doua încearcă să se delimiteze de „vocabularul final" al aceleiaşi modernităţi[46]. Dacă luăm în discuţie premisa aflată la baza primei utopii, adică ideea procedurală a unui stat care doar asigură regulile jocului competiţional pe care îl desfăşoară indivizii în cadrul delimitat societal (statul fiind, în rest, doar un „paznic de noapte"), observăm că, dincolo de a readuce în atenţie antinomia dintre drepturile individuale şi responsabilitatea comunitară, sustenabilitatea acesteia devine cu atât mai chestionabilă în condiţiile în care comunităţile lumii postmoderne activează într-un spaţiu global marcat de tendinţele contradictorii ale omogenităţii şi eterogenităţii. E dificil, aşadar, de susţinut că fie şi o singură comunitate, chiar admiţând că ar fi orientată de o viziune ultraliberală de tipul celei

44. Potrivit celui mai recent raport global al Freedom House, la douăzeci şi trei de ani de la emiterea tezei lui Fukuyama, democraţiile liberale sunt în continuare situate, procentual, sub nivelul nondemocraţiilor. De altfel, această situare s-a menţinut în permanenţă din 1990 încoace. La nivelul anului 2013, spre exemplu, din totalul celor 195 de state, 90 erau catalogate drept „libere" (46%), 58 „parţial libere" (30%) şi 47 „lipsite de libertate" (24%). Cu specificarea că, din totalul ţărilor considerate „libere" şi, respectiv, „parţial libere", 117 erau calificate drept „democraţii electorale" (deci nu „liberale", în sensul de democraţii consolidate), însumând 60% din totalul statelor de pe glob, o observaţie care se impune este aceea că, în total, statele „lipsite de libertate" şi cele „parţial libere" (care nu îndeplinesc deci standardele democraţiei liberale) erau în număr de 105 (54%) - Freedom House, *Freedom in The World 2013 : Democratic Breakthroughs in the Balance*, 2013, http : //www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf (accesat la 27 decembrie 2013).

45. Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, trad. de Mircea Dumitru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

46. Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, trad. de Sorana Corina Matei, Editura All, Bucureşti, 1998.

propuse de Nozick, ar putea oferi soluţii care să furnizeze – plecând de la fiecare individ în parte – „binele comun" în condiţiile globalizării actuale, în baza ipotezei atingerii „celei mai bune stări de anarhie" în care, eventual, statul să dispară. De altfel, filosoful politic american a revenit asupra tezei sale libertariene:

> În cadrul operaţiilor specifice instituţiilor democratice (...) dorim expresii ale valorilor care ne preocupă şi care ne reunesc. Poziţia libertariană pe care am propus-o odată îmi pare a fi acum una serios inadecvată, în parte deoarece nu a unit pe deplin considerentele umane şi activităţile de cooperare, spre a lăsa loc pentru o apropiere a structurii sociale (...) Există unele lucruri pe care alegem să le facem împreună, prin intermediul guvernământului, marcând astfel solemn solidaritatea noastră umană[47].

Este vorba, aici, de *solidaritatea unei comunităţi date*, lucru pe care ideologia îl poate realiza graţie funcţiei sale de integrare-identitate. Ajungem, astfel, la cea de a doua utopie pe care o numesc profetică, aceea a *solidarităţii universale*, interpretată în sens „ironist" de filosoful american Richard Rorty, cel care susţine că „unul dintre scopurile mele (...) este să sugerez posibilitatea unei utopii liberale: una în care ironismul, în sensul lui relevant, e universal"[48]. Desigur, solidaritatea poate îndeplini rolul unui ideal regulativ, în sensul kantian al expresiei. Şi din acest punct de vedere, ideologia liberală poate răspunde prin aplicarea concretă, delimitată comunitar, a principiului solidarităţii. Extinderea la nivel global a solidarităţii umane, în condiţiile fragmentării culturale şi politice existente, una supusă deopotrivă presiunilor globale şi locale, rămâne o utopie care, deşi poate părea seducătoare, îndreaptă atenţia spre un viitor incert, părând să piardă din vedere problemele acute ale prezentului. Căci, fie ea şi postmodernă, epoca noastră este una în care oamenii nu au ajuns, aşa cum proiectează utopic Rorty, „să se îndepărteze de identităţile religioase şi etnice în favoarea unei imagini a lor ca părţi ale unei aventuri umane măreţe, una desfăşurată la scară globală"[49]. Şi, raportându-ne la prezent, nici nu există semne că o vor face în viitor.

---

47. Robert Nozick, *The Examined Life*, Simon and Schuster, New York, 1989, pp. 286-287, *apud* Gerald F. Gaus, *op. cit.*, p. 29.
48. Richard Rorty, *op. cit.*, p. 29.
49. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londra, 1999, pp. 238-239.

Cele expuse mai sus nu indică, în niciun caz, faptul că elementele mitice ori utopice ar trebui să dispară din imaginarul social specific oricărei comunităţi. Acest lucru ar fi, de altfel, imposibil. Ce am vrut să spun este că, în măsura în care se vor distanţa de aceste elemente, ideologiile modernităţii - implicit liberalismul - vor reuşi să răspundă cu succes provocărilor prezentului. Altfel s-a putea ca manifestele lor programatice să devină, cu timpul, doar nişte mituri sau să circule în lumea „suspendată" faţă de realitatea socială a utopiilor.

1.3. Ideologie şi mituri politice în România contemporană*

Din cele expuse până aici decurge că problemele pe care le implică analiza principalelor elemente ale imaginarului - pentru că asta sunt ideologia şi mitul, ca şi utopia - pot fi identificate pe cel puţin trei niveluri. În primul rând, este vorba despre nivelul epistemologic: nu poţi subîntinde această chestiune unui singur domeniu de analiză, în mod exclusiv, pentru că astfel rişti să eludezi abordări importante din domenii conexe. Apoi, avem de-a face cu nivelul identitar al problemei studiate: poate fi imaginarul şi, implicit, pot fi elementele sale obiect de analiză? Şi, dacă da, ce tip de analiză trebuie aplicată pentru a circumscrie în manieră clară identitatea imaginarului şi a componentelor sale? În fine, un alt nivel pe care se situează problemele presupuse de tema în discuţie este cel al poziţiei cercetătorului în raport cu subiectul abordat: este posibilă „detaşarea" acestuia de „contextul" pe care elementele imaginarului îl creează sau „obiectivarea" sa, ca şi „obiectivitatea" analitică pe care acesta ar trebui să o aibă drept efect sunt doar iluzii ale raţiunii?

Asumând necesitatea luării în considerare a unor probleme precum cele expuse mai sus, secţiunea finală a acestui capitol îşi propune să

---

* Această secţiune a fost publicată iniţial, sub formă de capitol, în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Miturile politice în România contemporană*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012, pp. 63-96. În volumul de faţă am inclus prima secţiune a textului, ce vizează raportul *ideologie – ideologii*, în „Prolog".

abordeze relaţia dintre ideologie şi mituri politice, contextualizând-o în planul imaginarului societăţii româneşti actuale. Din punct de vedere epistemologic, perspectiva pe care o propun se înscrie, în articulaţiile sale esenţiale, în aria de interes a teoriei politice, fără a ignora contribuţiile pe această temă care vin din sfera unor domenii precum filosofia, istoria sau antropologia. Acolo unde este cazul, acestea sunt punctate, în speranţa unui plus de cunoaştere cu privire la o chestiune pe care comunitatea de ştiinţe politice din România pare să nu o fi tratat, până în prezent, într-un sens sistematic. În zona strictă a analizei miturilor politice din imaginarul postcomunismului românesc (o analiză cu direcţii complementare de cercetare) există studii precum cele semnate de Vladimir Tismăneanu[50], Alina Mungiu-Pippidi[51], George Voicu[52] sau Cristian Bocancea[53], acestora adaugându-li-se abordări antropologice din direcţia studiilor media, aşa cum sunt cele aparţinând lui Mihai Coman[54] sau Rosemariei Haineş[55], fără a le uita, desigur, pe cele configurate, din perspectivă istorică, de Lucian Boia[56]. Cu toate acestea, o cercetare focalizată în mod sistematic asupra miturilor politice ca atare şi a influenţelor pe care acestea le exercită în spaţiul românesc actual este, din punctul meu de vedere, necesară.

Urmărind să definească identitatea celor două elemente ale imaginarului – deopotrivă din perspectivă normativă şi din punctul de vedere al modului în care acestea se articulează în România contemporană –, contribuţia mea vizează o analiză care să releve *caracterul procesual*

50. Vezi Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
51. Vezi Alina Mungiu-Pippidi, *Românii după '89. Istoria unei neînţelegeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, şi *Politica după comunism : structură, cultură şi psihologie politică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.
52. Vezi George Voicu, *Zeii cei răi. Cultura conspiraţiei în România postcomunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
53. Vezi Cristian Bocancea, *Meandrele democraţiei. Tranziţia politică la români*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
54. Vezi Mihai Coman, *Mass media, mit şi ritual. O perspectivă antropologică*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
55. Vezi Rosemarie Haineş, *Televiziunea şi reconfigurarea politicului. Studii de caz : alegerile prezidenţiale din România din anii 1996 şi 2000*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
56. Vezi Lucian Boia, în special *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, şi *Două secole de mitologie naţională*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

al imaginarului. Cu alte cuvinte, nu intenţionez să tratez imaginarul ca pe un obiect, ci ca pe un proces în permanentă evoluţie, pe linia deschisă de Chiara Bottici[57] atunci când, preluând ideea de evoluţie permanentă a reprezentărilor mitice – aşa cum a fost aceasta articulată de Hans Blumenberg[58] –, încerca să depăşească „dialectic" atât viziunea propusă de Ernst Cassirer[59], cât şi pe aceea aparţinându-i lui Georges Sorel[60]. Aceasta înseamnă că încerc, pe cât posibil, să evit capcana de a considera că cele două elemente esenţiale ale imaginarului, pe care le iau aici în discuţie, şi anume ideologia şi mitul, s-ar situa într-o zonă a „iraţionalului", a „distorsionării" realităţii sau a „mistificării" acesteia. Dimpotrivă, vorbind despre *ideologie* şi despre *mit*, despre *ideologii* particulare şi despre *mituri politice* şi aplicând discuţia la spaţiul românesc actual, tratez aceste chestiuni ca pe nişte prezenţe ce ţin de normalitatea cadrului societal şi, în mod specific, de aceea a jocului politic. Totodată, nu mizez aici pe o iluzorie – din punctul meu de vedere – „obiectivitate ştiinţifică". Fără a dori să intru într-o polemică, „pariez" pe ingredientul epistemic al unei subiectivităţi de neocolit în analiza fenomenelor sociopolitice, nu în sensul determinării conştiinţei cercetătorului de către mediul existenţial, ci în sensul în care consider că, în domeniul ştiinţelor sociale şi politice, operăm mai curând cu interpretări ale realităţii decât cu nişte legi „fizice" care să o fixeze în tipare cvasimatematice. Sub raportul statutului intelectual al unor asemenea interpretări, condiţia esenţială este, desigur, aceea ca ele să fie marcate de onestitate şi de responsabilitate.

Odată lămurite aceste probleme, trebuie spus că structurez secţiunea de faţă astfel încât să „decupez" aspectele pe care le consider a fi de maximă importanţă în analiza relaţiei dintre ideologie şi mituri politice, pe de o parte, şi a modului în care aceasta se configurează la nivelul imaginarului sociopolitic din România contemporană. Astfel, într-o primă etapă, preocuparea mea este dată de plasarea mitului politic în context ideologic. Reiau şi dezvolt, în această direcţie,

57. Chiara Bottici, *op. cit.*
58. Hans Blumenberg, *Work on Myth*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1985, 1990 (ed. a II-a).
59. Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. II, *Gândirea mitică*, trad. de Mihaela Bereschi, Editura Paralela 45, Piteşti, 2008.
60. Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei*, trad. de Mariana Ilie, Editura Incitatus, Bucureşti, 2003.

argumentul că ideologia primează, iar mitul urmează, că mitul este deci un element al imaginarului care e încărcat ideologic, fiind produs şi pus la lucru într-un astfel de context. Cea de a doua etapă a argumentării mele se orientează înspre discutarea statutului ideologic al structurilor mitico-politice din România de azi. Ceea ce mă interesează este să evidenţiez anumite construcţii mitico-politice pe care le consider relevante la nivelul unui discurs ideologic care, în spaţiul românesc, nu se remarcă atât prin calitatea identificării cu anumite valori politice, ci mai curând prin ceea ce filosoful politic Adrian-Paul Iliescu consideră a fi prezenţa unui „maniheism" structural.

1.3.1. *Mitul politic în context ideologic*

Filosofi, istorici, antropologi, sociologi şi teoreticieni politici au relevat (mai cu seamă odată ce, din perspectivă epistemică, a survenit reevaluarea „naraţiunilor totalizatoare") dificultatea de a trata problematica imaginarului de pe poziţia unei analize „raţionale" a ceea ce ţine de „iraţional". O astfel de poziţie, al cărei temei se regăseşte în concepţia iluministă a adevărului ce poate fi descoperit de raţiunea organizată şi instrumentată ştiinţific, a determinat ca, în mod direct, şi analiza elementelor imaginarului - precum ideologia, mitul şi utopia - să se realizeze prin contrapunerea acestora faţă de ceea ce ar reprezenta „realitatea". Aceasta a făcut ca, din modernitate încoace, elementele imaginarului, dar şi imaginarul în ansamblul său, să fie tratate, în spirit pozitivist, ca probleme „neştiinţifice", atunci când ele nu au fost de-a dreptul ignorate. De altfel, lumea occidentală pare că moşteneşte o tendinţă de a fi rezervată faţă de tot ceea ce ţine de imaginar, tendinţă care se situează cu mult înaintea epocii iluministe, principala motivaţie fiind aceea a unei suspecte „falsificări" a realităţii ; pe de altă parte, aceeaşi lume a dezvoltat o veritabilă tehnologie a imaginilor :

> Occidentul, adică civilizaţia care ne poartă, de la raţionamentul socratic şi botezul său creştin, s-a voit cu superbie singurul moştenitor al unui unic Adevăr şi s-a îndoit întotdeauna, mai mult sau mai puţin, de imagini. Trebuie precizat acest paradox al unei civilizaţii, a noastră, care, pe de-o parte, a adus pe lume tehnicile, mereu în progres, ale producerii, reproducerii, ale comunicării imaginilor, iar pe de altă parte, pe latura filosofiei

sale fundamentale, a dat dovadă de o mefienţă iconoclastă endemică (ce „distruge" imaginile sau măcar le suspectează)[61].

Lucrurile încep să stea altfel din momentul recuperării de către ştiinţele umaniste a calităţii lor de „ştiinţe ale spiritului" - chestiune valabilă, pentru tinerele ştiinţe sociale şi politice, în anii '70, când este repusă în joc dimensiunea normativă a acestora, alături de cea empirică[62] - moment care se suprapune cu dezbaterea epistemologică al cărei produs este „relativizarea" statutului de „puritate ştiinţifică" a ştiinţelor naturii[63]. Este ceea ce face ca, în prezent, specialiştii preocupaţi de problematica în discuţie să aprecieze că „marginalizarea imaginarului, rezultând mai ales din tendinţele scientiste, raţionaliste şi materialiste din ultimele secole, aparţine deja trecutului"[64]. Practic, din perspectivă istorică şi filosofică, dar mai cu seamă socioantropologică ori teoretico-politică, imaginarul (în general) - imaginarul sociopolitic (în particular), este înţeles ca un construct discursiv-simbolic ce se regăseşte în orice societate. De la societăţile considerate a fi marcate, şi astăzi, de o organizare „primitivă" şi până la cele caracterizate de „complexitate civilizaţională", imaginarul sociopolitic şi elementele sale îşi manifestă prezenţa, din moment ce orice societate instituie mecanisme simbolice prin care caută să asigure echilibrul comunitar, fie că acesta din urmă este garantat prin apel la forţă, fie că este ordonat de uzul legitimităţii politice.

---

61. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, trad. de Muguraş Constantinescu şi Anişoara Bobocea, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 126-127.
62. Cu privire la acest aspect, vezi Iris Marion Young, „Teoria politică: o perspectivă de ansamblu", în Robert E. Goodin şi Hans-Dieter Klingemann (coord.), *Manual de ştiinţă politică*, trad. de Irina Ana Kantor, Ramona Careja, Ileana-Cristina Stănuş, Olivia Toderean, Cosmin-Gabriel Marian, Mirela Nemeş, Andreea-Ioana Cozianu, Editura Polirom, Iaşi, 2005, pp. 420-423; de asemenea, Brian Barry, „Teoria politică: vechi şi nou", în Robert E. Goodin şi Hans-Dieter Klingemann (coord.), *op. cit.*, pp. 467-468.
63. Revelatoare în acest sens sunt ideile expuse de Thomas Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, şi, respectiv, de Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Redwood Burn Limited, Trowbridge & Esher, Londra, 1978.
64. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, ed. cit., p. 9.

Circumscrierea prezenţei şi rolului imaginarului sociopolitic ne arată că acesta este constitutiv societăţii, contribuind, pe de o parte, la proiecţia realităţii societale şi evoluând, pe de altă parte, în funcţie de modificările ce survin în timp la nivelul acestei realităţi. Este ceea ce se întâmplă şi cu elementele centrale ale imaginarului, dintre care iau în discuţie aici, dată fiind tema abordată în această secţiune, mitul şi ideologia, precum şi relaţia dintre cele două structuri. Am specificat deja că ideologia este figura centrală a imaginarului sociopolitic, utilizând anumite construcţii mitice într-un sens legitimator, sens al cărui scop este dat de integrarea şi identitatea unei comunităţi ori a unui grup social. Consider că, practic, ideologia primează, iar mitul urmează. Alături de utopie, ideologia şi mitul sunt indicatori simbolici ai stării sociale într-un anumit context istoric. Spre deosebire de utopie însă, care îşi dispută cu ideologia statutul de primă instanţă a imaginarului, mitul se manifestă, prin excelenţă, în context ideologic. Deloc întâmplător, analizele din sfera antropologiei culturale semnalează apropierea de sens şi de funcţii existentă între mit şi ideologie: „Mitul adună fapte şi le aranjează, dezvăluie ascunzând şi are drept funcţie legitimarea unei situaţii, făcând-o să fie acceptată de o vastă entitate socială; are deci puternice asemănări cu ideologia"[65]. Analizat la nivel general, mitul nu înseamnă, în mod exclusiv, o regresie de factură primitivă, aşa cum susţine Ernst Cassirer, atunci când contrapune „gândirea mitică" unei „gândiri raţionale", stipulând că

> gândirea mitică, pentru care toate conţinuturile se găsesc într-un plan unic de existenţă, pentru care tot ceea ce este perceput are deja ca atare caracter de realitate, consideră că imaginea văzută - ca şi cuvântul rostit şi auzit - dispune de puteri reale[66].

Pe de altă parte, mitul nu poate însemna nici - în mod exclusiv - progres bazat pe acţiune, de tipul acelei evoluţii fundamentate pe violenţă de care vorbea Georges Sorel, care constata, analizând exemplul grevei generale proletare, că „(...) alături de utopii au existat întotdeauna mituri capabile să-i împingă pe muncitori la revoltă"[67].

---

65. Monique Segré, „Prezentare", în *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, sub direcţia lui Monique Segré, trad. de Beatrice Stanciu, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, p. 13.
66. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 69.
67. Georges Sorel, *op. cit.*, p. 25.

Mai curând, putem accepta, asumând o idee expusă în contemporaneitate, că miturile „(...) pot fi ambele [atât o formă de *regresie*, cât şi o formă de *progres*, *n.m. D.Ş.*], întrucât nu există o garanţie a priori potrivit căreia cunoaşterea pe care ele o conţin este adecvată" şi că, „(...) dacă toate societăţile sunt, într-un sens, imaginare, pentru că ele vor trebui să recurgă la imaginaţie într-un fel sau altul, punctul în care diferă este gradul în care această dimensiune imaginativă poate fi subiect al discuţiei critice"[68].

Conjectura mea este că mitul, ca element secundar al imaginarului social, se constituie într-un instrument ce poate fi şi chiar este utilizat ideologic. Consider că această ipoteză este sustenabilă mai cu seamă în cazul mitului politic, din moment ce acesta din urmă îşi face apariţia într-un context ideologic general şi poate fi instrumentat, cu semnificaţii asemănătoare sau diferite, de ideologii particulare divergente. Există, în mod indeniabil, un rol major jucat de mit în orice societate. În societăţile moderne, acest rol tinde să evidenţieze impactul pe care mitul îl are nu atât într-un plan al sacralităţii (deşi, în mod evident, nici acesta nu a dispărut, fiind caracterizat acum mai curând printr-o anumită doză de recesivitate), cât în planul relaţiilor sociale. Aşa cum indică Mihai Coman, la modul general,

> mitul serveşte afirmării relaţiilor cu divinitatea, creării de modele de comportament exemplare, explicării fenomenelor înconjurătoare, eliberării de pulsiunile instinctive dăunătoare, perpetuării tradiţiilor, justificării ordinii şi instituţiilor sociale etc. Însă odată cu „şcoala franceză" (Durkheim şi discipolii săi) şi, mai ales, cu antropologii funcţionalişti, relaţia dintre mit şi societate a devenit criteriul principal de definire şi analiză a fenomenului mitologic[69].

Acest proces, considerat de filosofi, istorici ai religiilor şi antropologi a fi unul de „desacralizare", nu a diminuat importanţa miturilor în societatea contemporană, ci a implicat doar o reevaluare a semnificaţiilor lor, proces finalizat cu inserarea „sacrului" în „profan". Mircea Eliade este deosebit de elocvent în această privinţă:

> anumite teme mitice supravieţuiesc încă în societăţile moderne, dar nu sunt uşor de recunoscut, căci au suferit un lung proces de laicizare. Se ştie asta de foarte mult timp; într-adevăr, societăţile moderne se numesc

68. Chiara Bottici, *op. cit.*, p. 176.
69. Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală. Mitul şi ritul*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 39.

aşa tocmai pentru faptul că au împins destul de departe desacralizarea vieţii şi a Cosmosului; noutatea lumii moderne se traduce prin revalorizarea la nivel profan a vechilor valori sacre[70].

Cred că un lucru valabil mai cu seamă pentru acest ultim tip de societate este acela că mitul nu apare *ex nihilo*, ci într-un context social şi cultural ce deţine o puternică amprentă ideologică (în înţelesul general şi inclusiv pe care îl aloc ideologiei).

Ce încă face ca mitul să devină, *stricto sensu*, unul *politic*? În încercarea de a răspunde acestei întrebări, trebuie spus mai întâi că deosebita complexitate a societăţii noastre necesită o mediere simbolică a raporturilor pe care grupurile şi indivizii le întreţin cu propriile lor experienţe politice, necesitate care este resimţită într-un grad mult mai ridicat decât în societăţile tradiţionale[71]. În al doilea rând, apare un aspect interesant: nu conţinutul său ca atare face ca un mit să fie politic, ci faptul că mitul respectiv poate oferi *înţelesuri* unui grup, înţelesuri care să se refere la condiţiile sale de existenţă:

> Aşadar, ceea ce face ca un mit să fie în mod specific *politic* nu este un conţinut politic deja existent al poveştii pe care o spune, ci faptul că povestea pe care o spune vine să „confere semnificaţie" condiţiilor *politice* specifice pentru un anumit grup social ori societate. Aici, prin condiţii politice înţeleg (...) condiţiile care privesc lupta pentru distribuirea puterii şi resurselor, luptă care poate recurge, în ultimă instanţă, la forţa fizică[72].

Discutând la nivel particular despre *mitul politic*, este necesar să observăm că, în cazul acestuia, din perspectiva analizelor teoretico-politice, se întâmplă ceea ce poate fi constatat şi în cazul ideologiei: o asociere a sa cu societăţile de tip totalitar. Spre exemplu, propunându-şi să investigheze manifestarea totalizantă a statului în cazul regimului nazist, Ernst Cassirer plasează mitul politic în zona iraţionalului şi constată că societatea germană interbelică a căzut pradă unei regresii ce a presupus, în principal, renunţarea la raţionalitatea politică. Peste aceasta s-a suprapus apariţia unui nou tip de politician, creator-producător de mituri, al cărui obiectiv esenţial este cel de a – cu o expresie aparţinându-i lui Serge Moscovici – „exploata iraţionalitatea fundamentală a

70. Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2010, p. 20.
71. Chiara Bottici, *op. cit.*, p. 132.
72. *Ibidem*, p. 180.

maselor". Definind mitul, pe urmele unui antropolog francez, drept „dorinţă colectivă personificată", filosoful german apreciază că politicienii moderni deţin, în societatea secolului XX, o triplă calitate, aceea de „homo faber", cea de „homo magus" şi cea de „homo divinans", în condiţiile în care, ca producători de mituri, ei trebuie să se transforme în „profeţi". În aceste condiţii, arată Cassirer, este evident că

> noile mituri politice sunt făcute (...) după un plan; ele nu răsar la întâmplare, nu sunt nişte fructe sălbatice ale unei imaginaţii exuberante. Sunt nişte produse artificiale, fabricate de artizani foarte pricepuţi şi vicleni[73].

Deloc întâmplător, miturile au fost puse în relaţie şi cu ceea ce anumiţi filosofi şi teoreticieni politici au numit „religii politice" – în acest caz, a fost evidenţiată credinţa de tip ideologic, contrapusă, din nou, raţiunii şi adevărului ştiinţific. Considerat, la modul fundamental, „creator de simboluri", omul proiectează o realitate politică în care miturile joacă un rol esenţial[74], iar aceasta nu se întâmplă numai la „începutul civilizaţiei", ci revine şi în societăţile moderne, acelea în care „«mitul» este creat intenţionat pentru a uni emoţional masele şi pentru a stârni în ele aşteptarea, eficientă din punct de vedere politic, a mântuirii"[75]. Interesant este că, potrivit unor analişti contemporani ai fenomenului totalitar, nu doar masele sunt suspectate de credinţa în miturile politice, ci şi producătorii acestora. De exemplu, Emilio Gentile atestă faptul că

> fasciştii au fost primii care au crezut în calitatea miturilor lor şi în seriozitatea manifestaţiilor lor, considerându-le o expresie coerentă a viziunii lor politice şi un element esenţial al politicii de masă în statul contemporan[76].

Pe de altă parte, subliniază acelaşi autor, referindu-se la ceea ce numeşte „interpretarea fideistă", nu doar liderii sunt cei care „impun"

---

73. Ernst Cassirer, *Mitul statului*, trad. de Mihaela Sadovschi, Editura Institutul European, Iaşi, 2001, pp. 346-347.
74. Astfel, Eric Voegelin arată că „ideea de comunitate se întreţese în contactele dintre indivizi, fiind conturată mai întâi în minţile acestora. Realitatea politică reprezintă într-o primă instanţă o desfăşurare a unui proces de autointerpretare care lasă în urma sa o dâră de simboluri, mituri şi idei ce nu pot fi rezumate în termeni juridico-legali" – Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 38.
75. *Ibidem*, p. 137.
76. Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity. Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, Westport, Connecticut şi Londra, 2003, p. 78.

maselor mituri şi alte forme simbolice ale politicii ; acestea din urmă pot, la rândul lor, să fie producătoare ale unor astfel de elemente ale imaginarului sociopolitic[77]. Dincolo de nuanţe, observăm că, atunci când este plasat ideologic într-o manieră negativă, mitul politic apare ca un semn al prezenţei patologicului în plan social. Asocierea cu fenomenul totalitar este, desigur, cauza acestei forme de etichetare. Pe de altă parte, această asociere a făcut ca problema miturilor politice în special şi aceea a rolului politic în general pe care îl deţin elementele imaginarului să fie luate în serios de către teoria politică[78].

Detaşând problema mitului politic de calitatea sa de obiect de analiză din perspectiva fenomenului totalitar, opinia mea este că acest element al imaginarului sociopolitic ţine de normalitatea vieţii societale. Desigur, întrucât miturile politice au şi o importantă calitate acţională, iar consecinţele acţiunilor politice influenţate mitic pot fi, în anumite contexte socioistorice, nefaste din punct de vedere moral-politic şi juridic, mi se pare necesară sublinierea că ele trebuie să se poată constitui, peste tot acolo unde prezenţa le este identificată, în subiect de dezbatere publică. Cu privire la acest aspect, Bottici susţine că „miturile operează în toate societăţile, dar ele diferă în ceea ce priveşte gradul în care aceste credinţe mitice constituie subiectul unei discuţii deschise şi libere"[79]. În societăţile care transformă miturile politice în obiecte de idolatrie, deschizând calea abuzurilor guvernamentale la

77. „Interpretarea fideistă abordează studiul aspectelor religioase ale mişcărilor politice din punctul opus, întrucât nu clamează că liderii sunt întotdeauna singuri în producerea artificială a miturilor şi ritualurilor politice pentru a înşela şi controla masele. Dimpotrivă, aceasta acceptă că miturile şi ritualurile pot de asemenea să fie expresii spontane ale maselor, produse de nevoia lor de credinţă şi de credinţe, pe care apoi şi-o satisfac prin devoţiunea faţă de un lider sau faţă de o ideologie care le promite bunăstarea şi salvarea" - Emilio Gentile, *Politics as Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006, pp. 7-8.

78. Aşa cum subliniază Chiara Bottici, „dacă teoria politică modernă a neglijat, într-o mare măsură, rolul pe care mitul îl joacă în politică, a existat un moment în istoria europeană când acest rol a devenit tragic de evident. Utilizarea masivă, de către totalitarism, a simbolurilor şi miturilor politice (...) nu doar că a exhibat în mod manifest puterea mitului, ci a pus, de asemenea, o problemă intelectuală majoră pentru acei intelectuali care au crezut în promisiunea iluministă a eliberării politicii de mit" - Chiara Bottici, *op. cit.*, p. 151.

79. *Ibidem*, p. 14.

adresa valorilor moral-politice ale unei comunităţi democratice, devine evident că funcţia esenţială a acestora - aceea de a orienta comunităţile şi grupurile în sens integrator şi identitar, fără a atenta însă la integritatea şi caracterul identitar al alterităţii - s-a pierdut. De asemenea, cred că trebuie să fim conştienţi de puterea miturilor politice, ca şi de faptul că acestea pot să producă, chiar şi în societăţile democratice (în circumstanţe ce activează un anumit grad de dezinteres faţă de politic şi politică sau, dimpotrivă, o atracţie faţă de discursurile mitico-ideologice de factură populistă), consecinţe nefaste la adresa democraţiei înseşi.

În acelaşi timp, consider că discuţia despre miturile politice nu poate face abstracţie de problematica ideologiei, întrucât, după cum susţine Christopher Flood, „mitul politic este o formă a discursului ideologic"[80]. În măsura în care acest tip de discurs evoluează, dând curs, astfel, înseşi evoluţiei contextului socioistoric în care este produs, devine evident că şi miturile politice pe care el le subîntinde cunosc o anumită evoluţie. De altfel, trebuie spus că imaginarul sociopolitic, în ansamblul său, cunoaşte o dezvoltare procesuală, fiind deschis modificărilor apărute în plan societal. În orice societate, de la un context istorico-politic la altul, există momente de întâlnire a miturilor şi contramiturilor, momente ale „împrumuturilor" mitice între diferite ideologii particulare, momente de imitaţie sau, respectiv, de recalibrare ideologică. Ideologii diferite pot invoca structuri mitice diferite sau pot utiliza o aceeaşi structură mitică în scopuri diferite. În întregul său, imaginarul sociopolitic este fluctuant şi adaptabil, iar elementele sale evoluează ca atare. Tocmai de aceea,

> în locul unui adevăr fix şi static pe care umanitatea îşi instituie sistemul său de credinţe, miturile reflectă percepţiile sau perspectivele asupra lumii generate de o realitate schimbătoare şi de sistemul de credinţe ce o acompaniază[81].

Plasat în context ideologic, mitul politic nu se modifică în nucleul său, ci doar se adaptează unor condiţii schimbătoare, întrucât

> miturile, ca naraţiuni care urmăresc să răspundă unei nevoi de semnificare, trebuie să fie deschise spre posibilitatea schimbării în acord cu circumstanţele schimbătoare şi cu noile nevoi pe care aceste circumstanţe le generează[82].

---

80. Christopher Flood, *op. cit.*, p. 13.
81. Margaret Gonzalez-Perez, „Myth and literature as political ideology", *Quarterly Journal of Ideology*, vol. 24, nr. 3-4/2001, p. 7.
82. Chiara Bottici, *op. cit.*, p. 137.

Definindu-le în maniera propusă în prima secţiune a capitolului de faţă[83], intenţionez, în cele ce urmează, să identific anumite structuri mitico-politice de dată recentă din România contemporană.

1.3.2. *Context ideologic şi structuri mitico-politice în România postcomunistă*

Aşa cum se înţelege din cele redate până aici, miturile politice poartă o marcă ideologică, una dintre atribuţiile lor fundamentale fiind aceea de a îndemna la acţiune. Avem de-a face cu o funcţie care este pregnantă îndeosebi „în epocile de fractură istorică"[84]. Dar, chiar şi atunci când nu au o prezenţă manifestă, miturile politice nu lipsesc din nicio societate. Dacă ne referim la România contemporană, analizele de istorie recentă atestă existenţa contextualizată ideologic a miturilor politice, subliniind, la modul general, că „nu se poate trăi în afara imaginarului" şi că „viaţa oricărei comunităţi este organizată în jurul unor constelaţii mitice"[85]. În particular, astfel de analize indică faptul că urme mitice ale contextului ideologic premergător celui care a fost asumat drept unul al „tranziţiei spre democraţie", adică ale comunismului, sunt observabile şi în prezent: „Comunismul a preluat şi exacerbat o mitologie de secol XIX pe care ne-a lăsat-o moştenire"[86]. Admiţând că „mai cu seamă ideologiile totalitare ale secolului din urmă au fost manifestări tipice de religiozitate militantă, fără Dumnezeu, dar cu promisiunea fermă a împlinirii omului în această lume"[87], nu voi insista aici asupra miturilor puse la lucru de ideologia comunismului românesc, ci voi încerca să delimitez contextul ideologic post-'89, precum şi câteva dintre structurile mitico-politice pe care le consider relevante pentru România de astăzi. Specific, dintru început, că nu intenţionez să calific în termeni etici acest context ideologic sau structurile mitico-politice care îi pot fi atribuite. Dimpotrivă, sunt interesat să trasez coordonatele ideologice şi mitice ale influenţei pe care

83. Passim, p. 41.
84. Gabriela Adameşteanu, „Biografie şi mitologie", prefaţă la Raoul Girardet, *Mituri şi mitologii politice*, trad. de Gabriela Adameşteanu, Editura Institutul European, Iaşi, 1997, p. v.
85. Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, ed. cit., p. 58.
86. *Ibidem*, p. 388.
87. Lucian Boia, *Două secole de mitologie naţională*, ed. cit., p. 10.

imaginarul sociopolitic al societăţii româneşti contemporane o exercită în spaţiul public.

Cadrul ideologic al societăţii româneşti postcomuniste îşi extrage resursele, în mod firesc, din contextele socioistorice anterioare. În bună măsură, atât epoca precomunistă, cât mai cu seamă cea comunistă au transmis şi au influenţat imaginarul sociopolitic al postcomunismului. În acest sens, anumiţi analişti susţin că „(...) geneza postcomunismului românesc este marcată de o criză de identitate, legitimitatea lui vădindu-se foarte repede confuză şi controversată"[88]. În mod evident, nu există o delimitare ideologică clară a identităţii societăţii româneşti postcomuniste, ci putem vorbi, mai curând, de existenţa unor „frontiere" imaginare de-a lungul cărora sunt „aliniate" anumite opţiuni ideologice. Din perspectiva unei analize filosofico-politice, Adrian-Paul Iliescu identifică un cadru maniheist al politicii româneşti, ale cărui repere sunt vizibile şi în postcomunism, dar care se înscrie pe linia unei veritabile tradiţii a culturii politice din România[89]. În acest cadru, căruia îi poate fi aplicată „eticheta" ideologică în sens general, există, din punctul meu de vedere, elemente ce se manifestă discursiv şi atitudinal la nivelul spaţiului public: poziţionare maniheistă în locul argumentelor, asumarea infailibilităţii doctrinare, poziţionare extremă în raport cu adversarii ideologici, personalizarea politicii, „rescrierea" sau eludarea realităţii (în cazuri de disonanţă cognitivă), proiecţia imaginară a unei „cortine ideologice", clamarea supremaţiei morale, diluarea electorală a democraţiei, apelul „cameleonic" la argumentul „pragmatismului politic", recursul la monolog[90]. Avem de-a face, practic, cu un context ideologic în care anumite mituri sunt resuscitate fie prin adaptare la noile condiţii sociale, fie prin revalorizarea lor politică, după cum alte structuri mitico-politice apar pentru a conferi semnificaţii unei realităţi în permanenţă schimbătoare. Şi aceasta deoarece, în perioada post-'89, considerată a fi caracterizată printr-un proces de democratizare, undele de şoc ale „fracturii istorice" care a separat, brusc şi violent, ceea ce părea „eternitatea" comunismului de „lumea nouă" a postcomunismului se resimt până în prezent,

88. Cristian Preda, Sorina Soare, *Regimul, partidele şi sistemul politic din România*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008, p. 11.
89. Adrian-Paul Iliescu, *Anatomia răului politic*, Editura Fundaţiei Culturale Ideea Europeană, Bucureşti, 2005, pp. 183-185.
90. Daniel Şandru, *Sub semnul paradoxului cotidian*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, pp. 185-191.

producând efecte inclusiv la nivelul imaginarului şi, prin urmare, şi la nivelul miturilor politice vehiculate.

Contextul ideologic nefiind clarificat pe palierul ideologiilor particulare - în condiţiile în care manifestările ideologice de factură liberală, conservatoare sau socialistă se regăsesc mai curând în planul dezbaterilor intelectuale decât în acela al disputelor politice manifestate partidist -, există o împărţire inerţială a scenei politice între „dreapta" şi „stânga". Din acest punct de vedere, chiar dacă am ţine cont de specificarea lui Roland Barthes, aceea că *mitul de stânga este neesenţial*[91] şi că, „statistic, mitul este la dreapta"[92], nu putem atribui, cu certitudine, miturile politice unei anumite ideologii particulare. Ca atare, ceea ce rămâne de făcut este să le plasăm în contextul ideologic general, plecând de la o premisă enunţată de Raoul Girardet, potrivit căreia „(...) miturile politice ale societăţilor contemporane nu se deosebesc de marile mituri sacre ale societăţilor tradiţionale"[93]. Din această perspectivă, o variantă de abordare a structurilor mitico-politice din România de azi ar fi aceea de a utiliza „constelaţiile mitice" pe care teoreticianul francez le-a identificat ca fiind prezente în imaginarul sociopolitic al oricărei comunităţi organizate, şi anume „conspiraţia", „salvatorul", „vârsta de aur" şi „unitatea"[94]. În mod cert, fiecare dintre miturile politice pe care intenţionez să le prezint ca fiind specifice imaginarului politic românesc actual poate fi subîntins acestor construcţii mitologice extinse, ale căror elemente pot lua forme diferite. Voi pleca, aşadar, dinspre mituri înspre universul mitologic în care acestea pot fi înscrise. Mai exact, este vorba despre următoarele structuri mitico-politice, pe care îmi propun să le descriu şi să le contextualizez ideologic în cele ce urmează: *interbelicul ca mit fondator al postcomunismului*, *mitul dezideologizării postcomuniste*, *mitul democraţiei originale*, *mitul reconstrucţiei/reformei politice* şi *mitul omului providenţial*. Redau rezumativ, în tabelul care urmează, modul în care fiecare dintre structurile amintite îşi regăseşte corespondenţa în planul realităţii politice, constelaţia căreia i se subsumează fiecare mit politic, precum şi elemente ale contextului ideologic care pot fi asociate fiecăruia dintre ele. Ulterior, voi analiza pe rând aceste structuri mitico-politice.

---

91. Roland Barthes, *Mitologii*, trad. de Maria Carpov, Editura Institutul European, Iaşi, 1997, p. 279.
92. *Ibidem*, p. 281.
93. Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 6.
94. *Ibidem*.

Tabelul 1. *Structuri mitico-politice în România postcomunistă*[95]

Structura mitico-politică	**Constelaţia mitică**	**Elemente ale contextului ideologic**	**Corespondenţe în realitatea politică**
Interbelicul ca mit fondator al postcomunismului	„Vârsta de aur"	• Poziţionare maniheistă • Infailibilitate doctrinară • Personalizarea politicii • „Rescrierea" realităţii • Clamarea supremaţiei morale • Recursul la monolog	• Anticomunismul revoluţionar tinde să fie legitimat prin apel la reinstituirea unei legături istorice între prezentul nedecantat şi un trecut al cărui curs firesc a fost fracturat. • Semnificaţia politică e conferită de discursul specific reprezentanţilor „partidelor istorice", fiind în acelaşi timp valorizată etic de către reprezentanţii *mainstream*-ului civico-intelectual postcomunist. • Deţine, cel puţin la nivelul discursului politic şi intelectual, o prezenţă simbolică mai pregnantă decât momentul revoluţionar din 1989. • Invocarea mitică a interbelicului este produsul unui mecanism de compensare istorică.
Mitul dezideologizării postcomuniste	„Salvatorul" „Conspiraţia"	• Poziţionare maniheistă • Infailibilitate doctrinară • Poziţionare extremă în raport cu adversarii • Personalizarea politicii	• În spaţiul public, este vehiculată ideea că lumea postcomunistă s-a eliberat de ideologie, devenind pe deplin „obiectivă" şi „transparentă". • Încurajează un tip de atitudine care, invocând deplina „obiectivare" în raport cu un context ideologic, permite apariţia credinţei infailibilităţii.

95. Nu vreau să se înţeleagă că această prezentare acoperă toate miturile politice vehiculate în contextul ideologic al imaginarului României postcomuniste. Dimpotrivă, prezint aici câteva dintre structurile mitico-politice pe care le consider relevante pentru România de azi.

		• „Rescrierea" sau eludarea realităţii • Proiecţia unei „cortine ideologice" • Clamarea supremaţiei morale • Recursul la monolog	• Comportamentele politice şi publice sunt de tip disjunctiv-exclusiv. • Discursul public şi politic apare ca unul dominat de termeni radicali, lipsiţi de rest, definitivi.
Mitul democraţiei originale	„Salvatorul" „Unitatea"	• Poziţionare maniheistă • Personalizarea politicii • „Rescrierea" sau eludarea realităţii • Clamarea supremaţiei morale • Diluarea electorală a democraţiei • Recursul la monolog	• Există o căutare permanentă a legitimităţii formei de organizare a societăţii româneşti postcomuniste. • Este o justificare a unei opţiuni politice configurate prin ruptura de comunism. • Discursul puterii postcomuniste invocă ideea democraţiei originale pentru menţinerea status-quoului. • Discursul opoziţiei civico-politice a infuzat proiectata democraţie de după comunism cu elemente despre care pretindea că sunt recuperate din interbelic.
Mitul reconstrucţiei/reformei politice	„Salvatorul" „Unitatea"	• Poziţionare maniheistă • Infailibilitate doctrinară • Personalizarea politicii • „Rescrierea" sau eludarea realităţii • Proiecţia unei „cortine ideologice" • Clamarea supremaţiei morale • Apelul „cameleonic" la argumentul pragmatismului	• Este vehiculat, pe de o parte, *mitul politic al „reformei statului"*: economia este în criză şi, pentru că statul nu mai poate face faţă cheltuielilor bugetare, este necesară reformarea sa din temelii; procesul va implica o reformă instituţională, o reformă constituţională, o reformă a educaţiei şi una a sistemului de sănătate, scopul tuturor acestora fiind „modernizarea statului român". • Pe de altă parte, apare *mitul politic al „reconstrucţiei dreptei"*: subliniază necesitatea „unificării dreptei", întrucât „dreapta nu are o doctrină, ci mai multe"; cadrul ce garantează finalizarea procesului de unificare a dreptei nu poate fi altul decât Partidul Democrat Liberal; este prezentă invocarea unei îmbinări între excepţionalismul occidental şi cel românesc.

Mitul omului providențial	„Salvatorul"	• Poziționare maniheistă • Infailibilitate doctrinară • Personalizarea politicii • Clamarea supremației morale • Recursul la monolog	• Politica este reprezentată prin raportare la un lider dotat cu calități excepționale, chiar supraumane. • O asemenea reprezentare nu se regăsește exclusiv la nivelul maselor, ci este încurajată și chiar coordonată de figuri intelectuale reprezentative ale scenei publice. • În măsura în care se manifestă un *libido dominandi* la nivelul liderilor politici, se manifestă și la nivelul intelectualilor publici reprezentativi „vocația" mitică de a proiecta imaginea omului providențial. • În România, fiecare dintre cei trei președinți ai republicii de după 1989 a căutat să se identifice cu imaginea omului providențial, mai cu seamă în campaniile electorale.

1.3.2.1. Interbelicul ca mit fondator al postcomunismului

Într-unul dintre puţinele studii româneşti axate asupra problemei imaginarului politic postcomunist, Cristian Bocancea constată că,

> la nivelul limbajului şi al miturilor, tranziţia politică din România se dezlănţuie ca un amestec original de eforturi de civilizaţie politică şi de obsesii şi constrângeri ce răzbat din vechiul regim[96].

Plecând de aici, politologul distinge trei tipuri de mesaje vehiculate în contextul ideologic post-'89: unul triumfalist şi mobilizator, al guvernanţilor, unul contestatar, al opoziţiei politice şi civice, şi unul moralizator, care poate fi atribuit ambelor părţi şi care a fost orientat în funcţie de poziţionarea politică a fiecăreia dintre ele. Pe acest fond, momentul întemeietor al epocii postcomuniste, şi anume „revoluţia", a fost revendicat de fiecare dintre părţile implicate sociopolitic: reprezentanţii noii puteri se revendicau drept „emanaţi", cei ai opoziţiei politice şi civice reclamau faptul că momentul revoluţionar din 1989 a fost „furat". Consider că, relativ la reperul fondator al postcomunismului românesc, elementul mitic îşi anunţă prezenţa în momentul în care anticomunismul revoluţionar tinde să fie legitimat prin apel la reinstituirea unei legături istorice între prezentul nedecantat şi un trecut al cărui curs firesc a fost fracturat. Aceasta face ca, în timp, momentul revoluţionar, fără a-şi pierde din importanta încărcătură simbolică, să devină totuşi estompat prin comparaţie cu ceea ce începe să fie proiectat şi, pas cu pas, se impune ca existenţă anticomunistă. Este vorba despre *ante-comunismul interbelic*, o naraţiune ce primeşte semnificaţie politică graţie discursului specific reprezentanţilor „partidelor istorice"[97], fiind în acelaşi timp valorizată etic de către reprezentanţii *mainstream*-ului civico-intelectual proaspăt instituit. În

96. Cristian Bocancea, „Tranziţia politică şi imaginarul social", în Adrian-Paul Iliescu (coord.), *Mentalităţi şi instituţii. Carenţe de mentalitate şi înapoiere instituţională în România modernă*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2002, p. 114.

97. Eticheta de „partide istorice" a fost asumată, la începutul tranziţiei postcomuniste, de către partidele ce revendicau o continuitate cu perioada „democraţiei interbelice", adică Partidul Naţional Liberal (PNL), Partidul Naţional Ţărănesc Creştin Democrat (PNŢCD) şi Partidul Social-Democrat Român (PSDR).

opinia mea, explicaţia pentru această stare de fapt are cel puţin două componente. Pe de o parte, dacă admitem că, „(...) în România, anticomunismul este, cu precădere, o construcţie postcomunistă"[98], putem înţelege de ce a devenit necesară legitimarea acestei atitudini politice prin apel la trecut.

Cum nu putea fi vorba despre trecutul situat în anterioritatea postcomunismului, câtă vreme disidenţa fusese una „fragmentată" (fapt ce nu-i reduce, desigur, din importanţă), nevoia de adaptare la noul context ideologic a produs mitul politic al interbelicului. Evoluând în timp şi fiind el însuşi deschis condiţiilor schimbătoare de care pomenea, la nivel teoretic, Chiara Bottici, acesta şi-a dobândit legitimitatea de mit fondator al postcomunismului, având în prezent - cel puţin la nivelul discursului politic şi intelectual - o prezenţă simbolică mai pregnantă decât momentul revoluţionar. Pe de altă parte, invocarea interbelicului este produsul unui mecanism de compensare istorică. Aşa cum arată Vladimir Tismăneanu, „atunci când tipurile convenţionale de identificare se destramă, iar vechile sisteme de credinţe se golesc de conţinut, apare tendinţa normală de compensare simbolică"[99]. Deşi de înţeles din perspectivă sociopsihologică, această viziune nu anulează faptul că interbelicul însuşi s-a constituit într-o perioadă care a comportat atitudini politice şi sociale de factură totalitară, chiar dacă acestea din urmă nu au avut impactul celor proprii dictaturii comuniste. În orice caz, ca mit politic vehiculat în contextul ideologic postcomunist, această proiecţie „idealizată" a interbelicului este subsumată constelaţiei mitologice a „vârstei de aur". Abordările critice ale acestei proiecţii sunt însă la fel de necesare ca şi dezbaterea cu privire la consecinţele politice ale invocării ideologice a acestei structuri mitico-politice. Tocmai din această perspectivă trebuie înţelese încercările recente de reevaluare şi asumare onestă a interbelicului românesc, pe care le configurează diverşi teoreticieni şi analişti[100].

98. Cristian Preda, Sorina Soare, *op. cit.*, p. 13.
99. Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, p. 51.
100. În prima secţiune din capitolul final al acestei cărţi analizez patru moduri de reevaluare a interbelicului: filosofico-politică, istorică, sociologică şi ideologică.

1.3.2.2. Mitul dezideologizării postcomuniste

Sub aspect teoretic, problema „dezideologizării" se înscrie pe linia încercărilor de a reconsidera politicul şi politica din perspectivă etică. După cum indică Ghiţă Ionescu,

> în termeni politici, dezideologizarea înseamnă să convingi poporul, care este noul suveran, că deşi el este cel care face legile, acestea trebuie să izvorască din principiile moralei, care au un caracter superior şi permanent[101].

Deşi aplicabilitatea acestui concept şi a procesului spre care trimite este asimilată de politologul român societăţilor industriale din anii '80, îl preiau aici pentru a reda maniera în care, graţie tipului de discurs moralizator utilizat în contextul ideologic postcomunist, s-a putut configura mitul politic al dezideologizării. Mai exact, acesta constă în vehicularea ideii potrivit căreia lumea postcomunistă s-a eliberat de ideologie şi că, prin urmare, această lume a devenit una pe deplin „obiectivă", o lume în care politicul este gândit, iar politica se face în termenii unei „realităţi" transparente, ce nu mai este supusă niciunei distorsiuni. Două aspecte sunt de remarcat aici, ambele fiind vizibile nu doar la nivelul discursului academic şi, în sens larg, intelectual, ci şi la acela al discursului politic. Revin, mai întâi, la incapacitatea teoreticienilor, analiştilor politici şi politicienilor de a „se extrage" din ceea ce poartă numele de „capcana lui Marx", atunci când se referă la problema ideologiei. Practic, mizând pe caracterul negativ, sau chiar peiorativ, al conceptului, acela de „falsificare" a realităţii, ei utilizează - fără a fi, în fond, marxişti - chiar definiţia marxistă a ideologiei. În al doilea rând, avem de-a face cu acelaşi permanent exerciţiu de marginalizare a ideologiei, care se poate manifesta, aşa cum am arătat în debutul acestei cărţi, fie prin îngustare semantică, fie prin contaminare semantică. Reamintesc că, în primul caz, strategia pusă la lucru este aceea de a defini ideologia prin apel la tot ceea ce ţine de iraţional şi de a o condamna, ca atare, pentru lipsa atributelor proprii raţionalităţii. În cel de-al doilea caz, ideologia este asociată, fără drept de apel, fenomenului totalitar.

Din perspectivă politică, această inapetenţă de a vedea în ideologie altceva decât o „idee rea" determină existenţa unui tip de atitudine

101. Ghiţă Ionescu, *Politica şi căutarea fericirii*, Editura All, Bucureşti, 1999, p. 20.

care, invocând deplina „obiectivare" în raport cu un context ideologic - general sau particular - permite apariţia credinţei infailibilităţii. Aceasta din urmă se înscrie, la rându-i, în cadrul maniheist al postcomunismului românesc, generând comportamente politice şi publice de tip disjunctiv-exclusiv, în care dezbaterea pe bază de argumente şi negocierea în funcţie de nuanţe nu-şi au locul. Discursul public şi politic apare, astfel, ca unul dominat de termeni radicali, lipsiţi de rest, definitivi. Este un tip de discurs în care cei „buni", invocând capacitatea lor de a se detaşa de un context ideologic, se deosebesc implicit de cei „răi", ceea ce face ca această structură mitico-politică să poată fi inclusă între cele specifice mitologiei „salvatorului", dar şi „conspiraţiei". Să luăm ca exemplu tema anticomunismului din discursul postcomunist românesc: observăm că aceasta reflectă din plin mitul dezideologizării, dată fiind pretenţia susţinătorilor săi de detaşare în raport cu cadrul ideologic pe care îl presupune totalitarismul comunist. Dar o asemenea situare nu anulează calitatea ideologică a însuşi discursului anticomunist.

1.3.2.3. Mitul democraţiei originale

În legătură directă cu cele două structuri mitico-politice tratate mai sus, mitul democraţiei originale poate fi caracterizat atât ca o permanentă căutare a legitimităţii formei de organizare a societăţii româneşti postcomuniste, cât şi ca o justificare a unei opţiuni politice configurate prin ruptura de comunism. Cu specificarea că utilizez această sintagmă într-un sens ce permite conexiuni istorice care depăşesc începutul anilor '90, atunci când a fost utilizată de către primul preşedinte al României postcomuniste, Ion Iliescu, sunt interesat să relev faptul că acest mit a fost reinvestit, în postcomunism, cu semnificaţii ce îşi extrag resursele simbolice de asemenea din perioada interbelică. Dacă discursul puterii postcomuniste invoca ideea democraţiei originale pentru menţinerea statu-quoului, discursul opoziţiei civico-politice a infuzat proiectata democraţie de după comunism cu elemente despre care se pretindea că sunt recuperate din interbelic. În acest ultim sens putem înţelege, spre exemplu, utilizarea etichetei de „partide istorice", etichetă ce avea rolul de a reconecta prezentul la trecutul interbelic. Inutil de spus că, în spaţiul românesc, principala caracteristică a democraţiei pare să fie o criză structurală, vizibilă atât în epoca dintre cele două războaie, cât şi în prezent. Cu privire

la idealizatul „paradis interbelic", politologul Mattei Dogan a utilizat denumirea de „democraţie mimată"[102], iar în studiile de politici comparate referitoare la statele ieşite de sub tutela totalitarismului de factură comunistă, instalat postbelic în Europa Centrală şi de Est, România este trecută în dreptul ţărilor lipsite de tradiţie democratică. Spre exemplu, teoreticianul politic Samuel Huntington aprecia, într-o lucrare publicată în 1991, înainte de disoluţia Uniunii Sovietice, că singura ţară din regiune care prezenta, în perioada interbelică, aspectele esenţiale ale unei democraţii reprezentative de factură liberală era Cehoslovacia republicii lui Masaryk[103]. La această imagine se adaugă succesul în epocă al ideologiilor redemptiv-utopice, de tipul fascismului ori al bolşevismului, care au atras intelectuali şi politicieni importanţi[104].

Dacă în comunism tipul de „democraţie" adoptat a fost cel „popular" - denumire calificată de Giovanni Sartori drept rebarbativă -, fără a avea nimic în comun cu procedurile democratice, ci anihilându-le prin forţa „dictaturii proletariatului", postcomunismul a reiterat teza excepţionalismului românesc şi a propus „democraţia originală". O rememorare a acestei situaţii oferă Cristian Bocancea:

---

102. „Unul din principiile de bază ale oricărei democraţii parlamentare este cel după care guvernul emană din Parlament ca reprezentant al corpului electoral. În aparenţă, acest principiu era respectat în România. Dar regele a inversat ordinea normală în care şeful unui stat democratic îşi exercită prerogativele; mai întâi alegerile şi apoi formarea guvernului. Această inversare poate fi explicată prin profundele realităţi sociale, culturale şi politice ale ţării. Regele a fost obligat să inverseze ordinea pentru a salva faţada jocului democratic. Inversiunea a creat ceea ce eu numesc democraţie mimată" - Mattei Dogan, *Comparaţii şi explicaţii în ştiinţa politică şi în sociologie*, trad. de Ionela Băluţă, Alexandra Ionaşcu, Ruxandra Ivan, Silvia Marton, Cristian Preda, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, p. 252.

103. Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman şi Londra, 1991.

104. Cu privire la situaţia din spaţiul românesc, vezi Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, pp. 48-93, 158-196; de asemenea, Antonio Momoc, *Capcanele politice ale sociologiei interbelice. Şcoala gustiană între carlism şi legionarism*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012, pp. 248-318.

> Tema democraţiei originale (lipsită de partide politice, de conflictele inerente ale pluripartidismului, ci bazată, dimpotrivă, pe un consens general) dorea să discrediteze opoziţia. Puterea se străduia să construiască o imagine apocaliptică a democraţiei clasice propuse de opoziţie, insistând asupra ideii de conflict politic, de instabilitate şi criză, asociindu-i de asemenea pericolul războiului civil şi al distrugerii unităţii statului[105].

Cu privire la mitul politic al democraţiei româneşti, imaginea care transpare este aceea a unei structuri care se alimentează, contextual, fie din resursele simbolice ale mitologiei „vârstei de aur", fie din aceea a „salvatorului", fie din cea a „unităţii". Din perspectiva politicii efective, în prezent, integrată formal în Uniunea Europeană, democraţia românească se află încă într-o fază de organizare[106], iar evoluţia sa din ultimii ani, aşa cum este ea raportată de organizaţii de monitorizare internaţionale, semnalează în continuare prezenţa deficitului democratic[107]. Iată suficiente motive pentru a constata, alături de Daniel Barbu, că

> postcomunismul românesc nu s-a putut defini ca loc de întâlnire între un stat reconstruit, bazat pe reprezentare, şi o comunitate politică democratică preocupată de domnia legii, ci s-a manifestat ca un regim politic care are pretenţia să fie clasificat în rubrica democraţiilor numai pentru că ţine regulat alegeri aproape libere şi destul de corecte, în care au obiceiul să se confrunte mai multe partide[108].

1.3.2.4. Mitul reconstrucţiei/reformei politice

Ambiţia reformatoare, aşa cum s-a manifestat aceasta în spaţiul românesc, nu constituie o invenţie a postcomunismului. Dimpotrivă, ea este legată direct de aspectele care ţin de modernizarea societăţii româneşti şi de modul în care elita politică şi intelectuală a acesteia

---

105. Cristian Bocancea, *op. cit.*, p. 111.
106. Daniel Şandru, „Democraţie şi cultură politică", în Cristian Bocancea, Daniel Şandru (coord.), *Sinteze de ştiinţă politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012, p. 107.
107. Sorin Cucerai, „Starea statului de drept în România : 2008-2011", *Observator Cultural*, nr. 632/2012, disponibil online la http : //www.observatorcultural.ro/Starea-statului-de-drept-in-Romania-2008-2011*articleID_27269-articles_details.html (accesat la 14 iulie 2012).
108. Daniel Barbu, *Politica pentru barbari*, Editura Nemira, Bucureşti, 2005, p. 170.

a înţeles să realizeze şi, respectiv, să explice necesitatea unui astfel de proces. Astăzi, specialiştii vorbesc despre trei cicluri ale modernizării României (între 1774 sau 1829 şi 1947, între 1947 şi 1989 şi între 1989 şi prezent), subliniind că „(...) în toate cele trei cicluri modernizarea societăţii porneşte de sus în jos, de la nivelul elitei care deţine puterea spre individ, şi nu de jos în sus, de la individ, comunitate către puterea politică" şi că, „totodată, în toate aceste trei cazuri demersul modernizator a avut ca scop recuperarea unor decalaje pe care societatea românească le-a cunoscut şi le cunoaşte în raport cu statele occidentale în modernitate şi contemporaneitate"[109]. În orice caz, după „fractura istorică" din 1989, necesitatea unei reforme de ansamblu a societăţii româneşti, articulată în acord cu logica democratizării, a devenit evidentă. Este adevărat că, în noul context ideologic, configurat post-revoluţionar, s-au confruntat viziunea conservatoare de tip neocomunist şi o viziune prooccidentală, care accentua asupra imperativului unei sincronizări cu spaţiul european. Revenea, astfel, în scenă o dezbatere care se purtase atât în perioada antebelică (e suficient să ne amintim de Titu Maiorescu), cât şi în epoca interbelică (când problema a fost pusă cu deosebită acuitate de Eugen Lovinescu), referitoare la vocaţia europeană a societăţii româneşti şi la posibilitatea ca „democratia danubica"[110] să acopere decalajul ce o despărţea de statele occidentale.

În acest cadru şi pe aceste rădăcini s-a configurat o structură mitico-politică în centrul căreia se află tema reconstrucţiei/reformei politice, care se subîntinde deopotrivă constelaţiei mitologice a „salvatorului" (din moment ce reconstrucţia sau reforma sunt prezentate ca unice soluţii pentru rezolvarea problemelor apărute în plan social, economic şi politic) şi celei a „unităţii" (de vreme ce revendică unirea întregii comunităţi în jurul idealului reconstrucţiei sau reformei). În planul general al imaginarului colectiv românesc, această structură mitică este „încapsulată" în arhitectura mitologică a Meşterului Manole, analizată cu acurateţe de Mircea Eliade[111]. Fără a insista aici asupra acestui ultim aspect, vreau să fac trimitere spre două

109. Sabin Drăgulin, „Un nou început", *Sfera Politicii*, nr. 81/2000, p. 13.
110. Sorin Adam Matei, *Boierii minţii. Intelectualii români între grupurile de prestigiu şi piaţa liberă a ideilor*, Editura Compania, Bucureşti, 2007, p. 100.
111. Mircea Eliade, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2007.

cazuri de reprezentare mitico-politică a temei reformei şi, respectiv, a temei reconstrucţiei politice. Aduc în atenţie mai întâi mitul politic al „reformei statului", articulat discursiv, în ultimii ani, de către cel de-al treilea preşedinte postcomunist al României, Traian Băsescu. Motivul invocat pentru a explicita urgenta necesitate a acestei reforme este dat de criza economică, iar imaginea discursivă pe care preşedintele a proiectat-o în acest sens este cea potrivit căreia „(...) statul arată aşa, ca un om foarte gras care s-a căţărat în spatele unuia foarte slab şi subţirel"[112]. Dat fiind faptul că economia este în criză şi pentru că statul nu mai poate face faţă cheltuielilor bugetare, este necesară reformarea sa din temelii. Într-o dezvoltare ulterioară, preşedintele Băsescu a creionat şi pilonii acestei reforme, indicând faptul că procesul va implica o reformă instituţională, o reformă constituţională, o reformă a educaţiei şi una a sistemului de sănătate, scopul tuturor acestora fiind, deloc surprinzător, „modernizarea statului român"[113], o modernizare ce pare să fi rămas, mai mereu în ultimele două veacuri, restantă.

În al doilea rând, mi se pare demn de menţionat ceea ce consider a fi mitul politic al „reconstrucţiei dreptei", reconstrucţie al cărei artizan ideologic s-a prezentat a fi omul politic Valeriu Stoica. Ca un pas premergător acestei „reconstrucţii", el a argumentat în favoarea necesităţii „unificării dreptei", întrucât „dreapta nu are o doctrină, ci mai multe"[114], de unde nevoia unui cadru care să permită convieţuirea armonioasă a tuturor acestora; din punctul de vedere al doctrinarului Stoica, cadrul ce garantează finalizarea procesului de unificare a dreptei politice nu poate fi altul decât Partidul Democrat Liberal[115].

---

112. Declaraţia Preşedintelui Traian Băsescu în legătură cu Reforma Statului, 6 mai 2010, disponibilă online la http://www.pdlsenat.ro/presa-comunicate/declaratia-presedintelui-traian-basescu-in-legatura-cu-reforma-statului (accesat la 14 iulie 2012).
113. Discursul Preşedintelui României la dezbaterea cu tema „Reforma instituţională a Statului Român. Statul asistenţial, statul minimal sau statul eficient?", organizată de Institutul de Studii Populare, în parteneriat cu Fundaţia Konrad Adenauer, Bucureşti, 18 ianuarie 2011, disponibilă online la http://www.isp.org.ro/actualitate/TRAIAN-BASESCU-Reforma-institutionala-a-statului-Stat-asistential-stat-minimal-stat-eficient-43.html (accesat la 14 iulie 2012).
114. Valeriu Stoica, *Unificarea dreptei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 110.
115. „Unificarea forţelor de centru-dreapta a devenit astfel fapt politic şi juridic împlinit. Partidul Democrat Liberal constituie matca în care s-au

Fără drept de apel, dar şi fără a oferi suficiente argumente cu privire la necesitatea unei reconstrucţii acolo unde nu ştim încă, în mod cert, ce anume a fost construit din perspectivă istorico-politică, Valeriu Stoica îşi continuă demersul prin invocarea unei îmbinări între excepţionalismul occidental şi cel românesc, arătând, împreună cu Dragoş Paul Aligică, că

> noua dreaptă ar putea creşte (...) în jurul unei noi perspective, cu două dimensiuni: cea a civilizaţiei şi a familiei europene şi cea a proiectului naţional, interpretat însă în contextul mai larg al valorilor civilizaţiei capitalist-liberale occidentale[116].

1.3.2.5. Mitul omului providenţial

În fine, o structură mitico-politică foarte pregnantă în imaginarul românesc este cea a omului providenţial, care e subsumată, în mod evident, constelaţiei mitologice a „salvatorului". Cultura politică de tip „voievodal" care poate fi identificată în societatea românească încurajează o reprezentare a politicii prin raportare la un lider dotat cu calităţi excepţionale, chiar supraumane, fie că acesta este domnitor, monarh, mareşal, secretar general al partidului comunist sau preşedinte al republicii. Interesant este faptul că o asemenea reprezentare nu se regăseşte, în mod exclusiv, la nivelul maselor, al indivizilor tributari nevoii de „servitute voluntară" (Etienne de La Boétie[117]), la cel al „personalităţilor autoritare" (în sensul lui Theodor Adorno *et al.*[118]) sau al celor care nu pot gestiona „povara libertăţii" (Erich Fromm[119]).

---

adunat şi în care pot să se regrupeze în continuare democraţii de centru, liberalii de dreapta, creştin-democraţii şi conservatorii. Această largă deschidere doctrinară este premisa consolidării PDL în viitor ca mare partid popular" - Valeriu Stoica, *op. cit.*, p. 99.

116. Valeriu Stoica, Dragoş Paul Aligică, *Reconstrucţia dreptei. Între experimentul capitalist occidental şi proiectul naţional românesc*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 25.
117. Etienne de la Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Black Rose Books, Institute of Policy Alternatives, Montréal, 1997.
118. Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York, 1950.
119. Erich Fromm, *Frica de libertate*, trad. de Magdalena Măringuţ, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

Dimpotrivă, o astfel de construcţie mitico-politică este de foarte multe ori încurajată şi chiar coordonată de figuri intelectuale reprezentative la nivelul scenei publice, ceea ce este valabil şi pentru spaţiul românesc. Astfel, analizele cu privire la relaţiile dintre elitele intelectuale şi cele politice din diferitele contexte socioistorice ale secolului trecut relevă faptul că, în măsura în care se manifestă un *libido dominandi* la nivelul liderilor, se manifestă şi la nivelul intelectualilor publici reprezentativi „vocaţia" mitică de a proiecta imaginea omului providenţial. În istoria românească a ultimei sute de ani, „salvatori" politici au fost consideraţi, spre exemplu, Corneliu Zelea Codreanu, regele Carol al II-lea, mareşalul Antonescu sau, în comunism, Nicolae Ceauşescu, iar intelectualii „mainstream" ai diferitelor epoci au contribuit la finisarea acestor efigii ale politicii autohtone. Lucrurile nu stau diferit nici în postcomunism ; fiecare dintre cei trei preşedinţi ai republicii de după 1989 a căutat să se identifice cu imaginea omului providenţial, mai cu seamă în campaniile electorale : Ion Iliescu s-a prezentat drept garant al consensului (în 1990 şi 1992) şi apărător al democraţiei (în 2000), Emil Constantinescu a mizat pe imaginea unui artizan al schimbării şi al reformelor prooccidentale (în 1992, dar şi în 1996), iar Traian Băsescu pe aceea de garant al Constituţiei, de preşedinte-jucător şi de vârf de lance al campaniei anticorupţie şi al luptei cu „sistemul ticăloşit" (atât în timpul campaniilor electorale din 2004 şi 2009, cât şi în timpul campaniilor pentru referendumurile de demitere a preşedintelui, survenite după suspendarea acestuia de către Parlament, în 2007 şi în 2012[120]). Ca o exemplificare, foarte aproape de noi, intelectualii publici reprezentativi ai României de azi au apreciat că Traian Băsescu este „un personaj care pare să devină un Preşedinte pentru alte coordonate istorice"[121], contrapunându-l unei clase politice ce pare să nu înţeleagă „mersul istoriei" (constatând, mai exact, că există „[...] o ruptură a majorităţii clasei politice româneşti de mersul firesc al istoriei şi de dorinţele şi aspiraţiile poporului român"[122], fără a preciza însă cum anume se poate circumscrie cu claritate care este

120. Problema vehiculării miturilor politice în contextul convenţional creat de campanile electorale este tratată în capitolul semnat de Alexandra Ionaşcu, „Lupta pentru legitimare. Mituri politice în campaniile electorale", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu *op. cit.*, pp. 231-276.

121. „Apel către clasa politică", disponibil online la http : //www.gds.ong.ro/apel_clasa_politica.htm (accesat la 14 iulie 2012).

122. *Ibidem*.

„mersul istoriei" şi cine anume are cunoaşterea deplină a dorinţelor şi aspiraţiilor poporului).

Revin asupra unei precizări făcute în partea introductivă a acestei secţiuni: nu vreau să se înţeleagă, din cele redate mai sus, că optez pentru o interpretare în termeni etici a acestor structuri mitico-politice. Este adevărat că ele sunt vehiculate într-un cadru ideologic postcomunist caracterizat de maniheism; în acelaşi timp, este necesar să înţelegem că articularea mitico-politică a discursului ideologic este diferită într-un context socioistoric de factură democratică faţă de aceea dintr-un context totalitar. Miturile politice sunt o prezenţă normală în orice societate, câtă vreme ele pot fi supuse dezbaterii critice şi nu sunt folosite pentru înregimentarea totalizantă bazată pe constrângerea fizică ilegitimă. În societatea noastră, chiar aflată într-o fază de organizare a democraţiei, miturile politice vor avea în continuare un cuvânt de spus, iar acest cuvânt va fi, aşa cum se întâmplă peste tot, unul cu încărcătură ideologică. Este la fel de adevărat „(...) că lumea politică şi intelectuală postcomunistă va continua să fie un câmp de bătaie între mituri diferite, adesea incompatibile"[123]. Acestea se vor readapta în permanenţă şi vor fi instrumentalizate ideologic în contexte diferite, încercând să ofere semnificaţii diverselor fenomene politice cărora le vom fi martori în viitorul apropiat.

Consider că, din această perspectivă, întreprinderea elaborată pe parcursul secţiunii de faţă contribuie la circumscrierea unui cadru conceptual al analizei miturilor politice din imaginarul românesc al contemporaneităţii. Cu siguranţă va fi nevoie ca, pe viitor, dezvoltări ulterioare ale ideilor exprimate aici – atât în direcţie normativă, cât şi în direcţie empirică – să ia în considerare aspecte precum cele ce ţin de construcţia artificială a miturilor politice, de canalizarea mitică a discursului politic din spaţiul public (mai cu seamă prin mass-media), de rolul pe care miturile politice îl deţin în ansamblul culturii politice româneşti sau de posibila calitate de „idee regulativă" a mitului politic în contextul dezvoltării şi fundamentării democraţiei. Din punctul meu de vedere, toate acestea se constituie în obiective ale unor investigaţii ce intră în sfera de interes a teoriei şi ştiinţei politice, dar pentru a căror înţelegere cât mai adecvată este necesară, în acelaşi timp, deschiderea epistemică spre domeniile conexe pe care le-am amintit în partea de început a acestui capitol.

123. Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 27.

Capitolul 2

Ideologia şi fascinaţia „religiilor politice"

Fiind asociată unui moment de „dezvrăjire a lumii" care este plasat, îndeobşte, în aria modernităţii occidentale, separaţia dintre stat şi biserică e de cele mai multe ori identificată cu o separaţie dintre politică şi religie sau, altfel spus, cu un proces de secularizare a cărui direcţie ar fi ireversibilă. Comentând maniera în care se plasează filosoful politic contemporan Pierre Manent în tradiţia reflecţiilor europene relative la raporturile dintre religie şi politică, politologul Radu Carp aduce în atenţie ideea acestuia potrivit căreia

> singurul concept care poate rămâne relevant pentru organizarea politică este religia creştină, chiar dacă a suferit acelaşi proces de erodare lentă, datorată naturii societăţii civile şi legilor statului[1].

Fără a intenţiona să aprofundez, în acest cadru, problematica sugerată de o aserţiune precum cea redată mai sus, aş spune doar că elementul religios a continuat, în posteritatea modernităţii, să-şi facă simţită prezenţa chiar şi atunci când a îmbrăcat, pe un fundament iniţial gnoseologic[2], haina politicului. Articulând o relaţie aparent paradoxală între proiectele raţionale de inginerie socială şi credinţa

1. Radu Carp, *Religie, politică şi statul de drept. Secvenţele unei acomodări*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 20.
2. În acest sens, politologul Sorin Bocancea apreciază că, „(...) pentru modernul ideologic format, cunoaşterea este noua divinitate despre care crede că îi va aduce fericirea aşa cum credea că-i va aduce Dumnezeu (şi cum mai crede şi acum)" – Sorin Bocancea, „Ideologie şi religie", *Transilvania*, nr. 4/2012, p. 56.

într-o viitoare „cea mai bună dintre lumile posibile"[3], ceea ce filosoful politic Eric Voegelin a numit „religiile politice" s-a făcut remarcat nu numai printr-o denaturare a ceea ce altădată ţinea de sfera religiosului („apocalipsa creştină a imperiului şi simbolismul Evului Mediu târziu formează baza istorică pentru dinamica apocaliptică în religiile politice moderne"[4]), ci şi prin promisiunile şi încercările de remodelare radicală a spaţiului social în sensul transformării sale într-un paradis terestru („Tărâmul ultim nu mai este o comunitate transcendentă a spiritului, ci o condiţie pământească a umanităţii perfecţionate"[5]). În acest capitol, interesul meu este să evidenţiez acea ipostază a ideologiei dată de poziţionarea sa faţă de fascinaţia exercitată de religiile politice ale căror manifestări în plan social au marcat veacul trecut, rămânând o provocare atât la adresa prezentului, cât şi a viitorului apropiat. Prima secţiune este dedicată, din acest punct de vedere, ideologiei antipolitice specifice totalitarismului. Atât în forma extremismului de dreapta, cât şi în aceea a extremismului de stânga, totalitarismul a fost un proiect raţional de instaurare a violenţei politice ilegitime şi care, prin birocratizarea răului, a determinat instaurarea a ceea ce în primul capitol al cărţii am numit statul ilegal-raţional. Totalitarismul însă, ca ideologie antipolitică, nu este lipsit de un caracter marcat de religiozitate, în sensul prefigurat de Eric Voegelin. Esenţa sa noncontractualistă, vizibilă, înainte de toate, prin inversarea raţională a fundamentului de legitimitate a ordinii juridice a statului, îi determină caracterul antipolitic. Pe de altă parte, apetenţa sa de factură redemptivă pentru coborârea Ecclesiei transmundane în intramundan face din totalitarism o religie politică. În cea de a doua secţiune analizez, din perspectivă genealogică şi teoretico-politică, populismul ca versiune *soft* de religie politică. Ipostaza ideologică

3. Cu privire la acest aspect, Eric Hoffer susţine că „nicio credinţă nu este solidă dacă nu este şi o credinţă în viitor, dacă nu are şi o componentă milenară", exemplificând prin constatarea potrivit căreia „cucerirea de către comunişti a Europei şi a unei bune părţi a lumii s-ar datora nu atât faptului că ştiu cum să stârnească vrajba sau cum să infecteze oamenii cu ură, cât faptului că ştiu cum să propovăduiască speranţa" – Eric Hoffer, *Adepţii fanatici. Reflecţii asupra naturii mişcărilor de masă*, trad. de Lucian Leuştean, Editura Polirom, Iaşi, 2013, p. 21.
4. Eric Voegelin, *Religiile politice*, trad. de Bogdan Ivaşcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 120.
5. *Ibidem*, p. 134.

particulară a acestuia este, în concepţia mea, una de tip *trans-doctrinar* (în sensul unei capacităţi exuberante de a copia valori proprii diferitelor doctrine dezvoltate din modernitate încoace), *procesual* (caracter manifestat printr-o permanentă transformare cameleonică, în funcţie de contextul politic, economic, social sau organizaţional) şi *antiprocedural* (câtă vreme clamează o creştere a calităţii democratice negând, în acelaşi timp, eficienţa procedurilor specifice acestui tip de organizare politică).

2.1. Totalitarismul ca ideologie antipolitică*

Pe parcursul prezentei secţiuni, nu îmi propun să subliniez latura cantitativă a totalitarismului, deşi aceasta oferă evidenţa sinistră a unei încercări de răspuns la întrebarea „de unde începe crima împotriva umanităţii?", o întrebare al cărei sens a devenit posibil în secolul XX, odată cu fenomenul pe care veacul trecut îl deţine drept „marcă". Şi chiar dacă „prelungirile" fenomenului totalitar sunt vizibile şi în prezent, deopotrivă acolo unde acesta s-a adaptat spre a supravieţui ori acolo unde, deşi înlăturat, încă mai produce efecte, vorbim despre un rău care, situat fie în zona extremei drepte, fie în aceea a extremei stângi, s-a manifestat la modul radical şi chiar, aş spune, la scară industrială, într-o epocă al cărei început promitea, după un prim război mondial necruţător, posibilitatea binelui. Poate tocmai din acest motiv, referinţele la cifre sunt totuşi ineluctabile, deşi ele nu oferă un răspuns concludent la întrebarea de mai sus, ci ne relevă doar certitudinea existenţei crimei ordonate politic la o scară de neimaginat nici înainte de era totalitară şi nici în prezentul posttotalitar. După cum de neimaginat rămâne faptul că un regim politic poate mobiliza un veritabil sistem de exterminare, adică un mecanism al morţii ce poate fi justificat „raţional", reglat „normativ", diluat sub aspectul responsabilităţii şi legitimat prin „legi" care se revendică de la o „esenţă" aflată mai

* Această secţiune a fost publicată sub formă de capitol, având titlul „Totalitarismul: ideologia antipolitică şi birocraţia răului", în Sorin Bocancea, Daniel Şandru (coord.), *Totalitarismul. De la origini la consecinţe*, Editura Institutul European, Iaşi, 2011, pp. 355-369. În acest cadru am exclus ultima parte, intitulată „Povestire din Donbas: un caz de birocratizare a răului totalitar".

presus de ceea ce Hannah Arendt numea, invocând „legile pozitive", *consensus iuris*, fie că această „esenţă" este „Natura", precum în cazul naziştilor, sau „Istoria", precum în cazul comuniştilor[6]. Ca să luăm un singur exemplu ce oferă imaginea acestui mecanism în cifre - la finalul domniei lui Stalin, în Uniunea Sovietică existau 53 de lagăre grupate sub comanda directă a centralei NKVD, în vreme ce alte 78 se aflau sub autoritatea departamentelor NKVD de la nivel local. Tot atunci existau 475 de colonii de muncă forţată şi 667 de lagăre de muncă neincluse în cele 131 de lagăre grupate[7].

Având în vedere trimiterea spre această „desfăşurare de forţe" a fenomenului totalitar, ceea ce îmi propun în această secţiune este, mai întâi, un scurt excurs cu privire la ceea ce consider a fi *caracterul antipolitic al ideologiei totalitare*, pentru ca, într-o a doua etapă, să tratez totalitarismul ca instrument analitic. Urmăresc astfel să arăt că ceea ce milioane de oameni au trăit ca „poveşti de viaţă" - cei mai mulţi dintre ei sfârşindu-se odată cu ele - nu ar fi fost posibil fără instituţionalizarea violenţei cu ajutorul unui mecanism birocratic a cărui distrugătoare eficienţă nu s-a bazat nicio clipă pe responsabilitate (fie că ne referim la ea în termeni morali, juridici ori politici), ci pe o convingere izvorâtă din mistica statului total şi întreţinută de o propagandă a convingerii de factură cvasireligioasă.

2.1.1. *Caracterul antipolitic al ideologiei totalitare*

În „Prefaţa" primei ediţii a monumentalei cărţi *Originile totalitarismului*, Hannah Arendt constata că

> demnitatea umană are nevoie de o nouă garanţie care poate fi găsită numai într-un nou principiu politic, într-o nouă lege pe pământ, a cărei validitate trebuie, de data aceasta, să cuprindă întreaga umanitate, făcând însă în

6. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. de Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 570.
7. Edwin Bacon, *The Gulag at War : Stalin's Forced Labour System in the Light of the Archives*, Macmillan, Londra, 1994, pp. 84-85, *apud* Rosemary H.T. O'Kane, *Paths to Democracy. Revolution and Totalitarianism*, Routledge, Londra, 2004, p. 164.

aşa fel încât puterea ei să rămână strict limitată, înrădăcinată şi controlată în şi de entităţi teritoriale din nou definite[8].

Aceasta vine să sublinieze imensa catastrofă pe care a produs-o instaurarea totalitarismului în veacul trecut: anularea, dincolo de libertatea individuală, prin fenomenul concentraţionar, a demnităţii umane. Analizând morfologia elementelor regimului totalitar nazist, dar şi a celui comunist, Arendt respinge ideea că totalitarismul nu ar reprezenta decât o supraevaluare nefirească a umanismului modern al socialismului şi consideră că, dimpotrivă, acest fenomen exprimă

> apoteoza înfricoşătoare a anumitor tendinţe ale politicii moderne, care aduc grupuri mari de oameni în situaţia de a fi vulnerabile şi fără putere în faţa unor forţe politice şi sociale periculoase şi deseori violente[9].

Acceptând de la bun început o astfel de caracterizare, ceea ce vreau să subliniez aici este caracterul antipolitic al ideologiei totalitare. Acest obiectiv se situează doar în aparenţă paradoxal faţă de cuvintele lui Arendt, mai sus citate. Şi aceasta întrucât conjectura mea este aceea că, deşi îşi extrage resursele din „anumite tendinţe ale politicii moderne", totalitarismul depolitizează spaţiul social, sfârşind prin a fi complet antipolitic. Este vorba, aici, despre o situare ideologică al cărei produs anulează înţelesul modern al politicii, aşa cum a fost acesta conturat în filosofia şi teoria politică a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Din punctul meu de vedere, acest înţeles poate fi identificat cu definirea contractualistă a raporturilor dintre stat şi individ, în contextul căreia politica ajunge să însemne o modalitate de relaţionare ce devine posibilă în virtutea existenţei unor proceduri care conferă fiecăreia dintre cele două instanţe drepturi şi obligaţii deopotrivă. Consider că expresia acestei modalităţi de a înţelege politica se regăseşte în rolul pe care Max Weber îl atribuie statului, la începutul secolului XX:

> statul modern este o grupare de dominaţie instituţionalizată care, în cadrul unui anumit teritoriu, încearcă - cu succes - să monopolizeze constrângerea fizică legitimă ca instrument de dominaţie şi concentrează în acest

8. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 9.
9. Jeffrey C. Isaac, *Democraţia în vremuri întunecate*, trad. de Cristina Irimia, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 81.

scop mijloacele materiale ale administrației în mâinile unui conducător, expropriindu-i în consecință pe toți funcționarii care, potrivit „stărilor ierarhice", dețineau anterior de drept aceste mijloace și așezându-l în locul lor, în fruntea ierarhiei, pe acest conducător[10].

Cred că se impune o privire atentă asupra acestei definiții des invocate, pentru a observa că înțelesul modern al rolului statului în context politic este conectat la atributele legalității și, respectiv, raționalității, posibilul – și înainte existentul – său discreționarism fiind cenzurat de funcția legitimității. Pe de altă parte, în proiecția ideologică totalitară, statul își extinde rolul în mod discreționar și ilegitim, anihilând individualul și tot ceea ce aparține ariei de exercitare a acestuia. Așa cum subliniază Raymond Aron, „invenția cea mai redutabilă a totalitarismului este tocmai aceea de a subordona operele multiple pe care le-a creat omul voinței exclusive a unui partid și uneori a unui om"[11], ceea ce permite calificarea tentativelor totalitare drept „(...) eforturi cu adevărat reacționare pentru a readuce societățile la stadiul primitiv în care normele de disciplină socială tindeau să-i cuprindă pe toți indivizii"[12]. O asemenea integralitate anulează spațiul privat al individului, dezintegrează spațiul public al participării și contestării – condiții esențiale ale unei societăți pluraliste, după Robert Dahl[13] –, înlocuind dezbaterea și negocierea proprii democrației cu violența. Instilarea terorii în spațiul social se regăsește la toate nivelurile și în toate domeniile societății, de la cel al discursului public și până la acela al vieții de familie, iar intensitatea ei maximă este atinsă în mediul concentraționar prin care acest construct ideologic și empiric își prezervă puterea, în absența oricărei legitimități. Nu mai există, practic, un spațiu politic în sensul contractualist al semnificației termenilor, ci doar o realitate propagată ideologic, deloc însă justificată de planul cotidian al existenței umane. „Depolitizarea" societății controlate de aparatul represiv este rezultatul conlucrării eficiente dintre ideologia antipolitică a totalitarismului și violența ce-i este consubstanțială și care reprezintă singura formă de prezervare a

10. Max Weber, *Omul de știință și omul politic*, trad. de Ida Alexandrescu, Editura Humanitas, București, 2011, p. 88.
11. Raymond Aron, „Prefață" la Max Weber, *op. cit.*, p. 16.
12. *Ibidem*, p. 17.
13. Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare și opoziție*, trad. de Mihaela Sadovschi, Editura Institutul European, Iași, 2000.

puterii, câtă vreme aceasta din urmă nu este calificată de legitimitate. Într-adevăr, aşa cum corect observă Alain Besançon atunci când analizează fenomenul totalitarismului de extracţie comunistă,

> substanţa ideologiei, atunci când este la putere, este însăşi această putere. Ea este forma acestei puteri şi această putere nu are alt conţinut decât pe ea însăşi. Ea este noua realitate, care pune stăpânire pe realitatea comună, se străduieşte să o transforme după chipul său şi, până atunci, se pretinde a fi singura realitate[14].

Observaţia este valabilă şi pentru totalitarismul nazist, care

> a configurat viaţa politică şi culturală astfel încât să se potrivească ideologiei sale. Naziştii au abolit libertatea de expresie şi de asociere, au anulat puterea parlamentului şi au instituit partidul-stat[15].

Spre deosebire, aşadar, de semnificaţia pe care o conferă Paul Ricœur[16] ideologiei, dintr-o perspectivă nonmarxistă, cea care poate fi atribuită ideologiei totalitare are un caracter nonpolitic esenţial, din moment ce impunerea realităţii de factură propagandistică înseamnă eradicarea unei realităţi contractuale prin recursul la teroare. Statul totalitar abdică de la caracterul său modern, aşa cum a fost acesta surprins în termeni weberieni, şi devine un mecanism instituţional a cărui „legitimitate" rezidă exclusiv în violenţă. El este, practic, aşa cum am specificat în primul capitol, un *stat ilegal-raţional*. Drept urmare, societatea îşi pierde, în termenii lui Karl Popper, „deschiderea" şi devine una „tribală", „închisă". Şi aceasta pentru că, în faţa unui astfel de stat, indivizii, fiinţele umane sunt reduse la „(...) abstracţiuni, la cifre inerte, al căror interes rămâne, pentru cei ce exercită puterea, unul pur statistic"[17]. O schimbare fundamentală, de asemenea de factură antipolitică, nonmodernă şi deci noncontractuală,

---

14. Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreţia Văcar, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 356.
15. Andreas Nachama (ed.), *Berlin 1933-1945. Between Propaganda and Terror*, Eberl Print, Stiftung Topographie des Terrors, Immenstadt, 2010, p. 30.
16. Daniel Şandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009, pp. 67-73.
17. Carmen Muşat, „Redefinind politicul: răul şi frica în lumea contemporană", *Sfera Politicii*, nr. 160/2011, p. 51.

survine şi la nivelul aparatului birocratic. În acelaşi înţeles weberian, statul legal-raţional specific modernităţii politice este unul care nu poate funcţiona în absenţa birocraţiei, iar funcţionarii aparatului etatic sunt coordonaţi, în activitatea lor, nu atât de o „etică a convingerii", cât de o „etică a responsabilităţii"[18]. Transferând această „etică a responsabilităţii" exclusiv în seama „ordinelor venite de sus", ordine ce dobândesc un caracter de lege, birocraţia statului totalitar cade pradă mirajului propagat de o „etică a convingerii" al cărei rol este cel de a justifica înseşi consecinţele criminale ale acestei ideologii antipolitice. Cel mai expresiv exemplu în acest sens este oferit de Hannah Arendt, atunci când prezintă tulburătoarea sa analiză a cazului Adolf Eichmann[19]. Consider că avem de-a face aici cu ceea ce am putea numi *comutarea nonpolitică a ordinii juridice*. Practic, este vorba despre o inversare a realităţii juridice, susţinută propagandistic, în contextul căreia ceea ce în termenii contractualismului este legal devine, în proiecţia ideologică totalitară, ilegal, iar ilegalitatea violentă devine, pe de altă parte, lege. Ajunsă în această etapă, în care „(...) formele violenţei deschise pot fi înlocuite de sistematizarea terorii şi de «legalizarea» injustiţiei"[20], ideologia totalitară se impune ca singura realitate. Consecinţa finală, eradicarea politicului în sensul

18. Max Weber, *op. cit.*, pp. 145-157.

19. „Confruntat, la Ierusalim, cu dovada scrisă a extraordinarei sale loialităţi faţă de Hitler şi faţă de ordinele Führerului, Eichmann a încercat în repetate rânduri să explice că în timpul celui de-al Treilea Reich «cuvintele Führerului aveau putere de lege» (*Führerworte haben Gesetzeskraft*), ceea ce însemna, printre altele, că dacă ordinul venea direct de la Hitler, el nu trebuia neapărat să fie scris. Eichmann a încercat să explice că acesta era motivul pentru care nu a fost cerut niciodată un ordin scris din partea lui Hitler (nu a fost găsit niciun asemenea document referitor la Soluţia Finală, şi probabil că nici nu a existat vreunul), dar a cerut să vadă un ordin scris din partea lui Himmler. Nu încape discuţie, aceasta era o situaţie deosebită, şi au fost scrise biblioteci întregi de comentarii juridice foarte «docte», toate demonstrând că toate *cuvintele* Führerului, toate aserţiunile sale verbale erau legea de bază a ţării. În acest cadru «legal», fiecare ordin contrar în literă sau spirit unui cuvânt rostit de Hitler era, prin definiţie, ilegal" – Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalităţii răului*, trad. de Mariana Neţ, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 180-181.

20. Johannes Tuchel, „Radicalisation and forms of Nazi terror in Berlin", în Andreas Nachama (ed.), *op. cit.*, pp. 206-207.

său modern, este victoria nonpoliticului şi a statului terorist, a statului ilegal-raţional.

2.1.2. *Totalitarismul ca instrument analitic*

Situate la capătul ideologic al stângii ori la cel al dreptei, totalitarismul comunist şi, respectiv, cel nazist au, aşa cum observa Hannah Arendt, un filon comun. Cu toate acestea, perspectivele de analiză a fenomenului totalitar, configurate fie din punct de vedere istoric, fie din punctul de vedere al teoriei politice, al sociologiei ori al ştiinţei politice, nu au căzut nici până astăzi de acord cu privire la maniera în care totalitarismul ar putea fi utilizat ca „instrument analitic"[21]. Dacă la începutul perioadei postbelice, analiza miza pe relevarea dimensiunilor empirice ale tipului de regim politic produs de totalitarism, în timp cercetările au devenit mai nuanţate, insistând inclusiv asupra aspectelor de ordin psihologic. O caracterizare a regimului politic totalitar, devenită între timp clasică, este cea a lui Carl Friedrich, cel care enumera şase condiţii pentru existenţa acestuia[22]: o ideologie oficială, care are rolul de a justifica atât statutul puterii politice totale, cât şi acţiunile întreprinse de reprezentanţii acesteia; un singur partid de masă, controlat de o oligarhie care nu are în vedere interesele cetăţenilor, urmărind realizarea intereselor sale particulare; monopolul guvernamental asupra armamentului, ceea ce echivalează cu deţinerea totală a capacităţii de constrângere fizică, pe care statul o poate utiliza în orice moment pentru a preveni orice formă de contestare venită din partea indivizilor ori a grupurilor sociale; monopolul guvernamental asupra mass-mediei, ceea ce face ca aceasta din urmă să fie transformată în principalul instrument al propagandei, cu rolul de a întări puterea de stat; un sistem de poliţie terorist, care

21. Spre exemplu, relativ la această problemă, studii recente subliniază faptul că, „dacă istoricii au fost divizaţi de opţiunile referitoare la meritele teoriilor despre totalitarism, ei au fost chiar mai puţin entuziaşti în a utiliza totalitarismul ca pe un instrument analitic" - Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 8.
22. Carl Friedrich, *Totalitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1954, pp. 52-53.

se alătură monopolului asupra armamentului, având rolul de a anihila orice manifestare individuală, de a controla până la dispariţie sfera privată; o economie dirijată de la nivel central, ceea ce revine la a spune că

> întrucât, în condiţiile moderne, depindem în aproape toate acţiunile noastre de mijloacele furnizate de semenii noştri, planificarea economică ar antrena dirijarea celei mai mari părţi a vieţii noastre. Cu greu ar mai rămâne vreun aspect, de la nevoile noastre primare până la relaţia cu familia şi prietenii noştri, de la natura muncii noastre şi până la folosirea timpului liber, în care planificatorul să nu-şi exercite „controlul conştient"[23].

Cu o expresie ce îi aparţine lui Giovanni Sartori, totalitarismul înseamnă, practic, tot ceea ce *nu* este democraţia. Este adevărat că, într-un astfel de cadru, opţiunile conceptuale pe care le avem la îndemână sunt multiple. Astfel, putem vorbi, ca fiind opuse democraţiei, despre tiranie, despotism, autocraţie, absolutism, dictatură, autoritarism şi totalitarism[24]. Totuşi, politologul italian propune pentru analiza totalitarismului *tipul polar*, conform căruia acesta simbolizează un regim al cărui pol opus este democraţia:

> Conceput astfel, totalitarismul conţine pur şi simplu acele caracteristici ale regimurilor opresive ajunse la cel mai înalt nivel de perfecţiune imaginabil. (...) Aceasta înseamnă că niciun sistem concret nu poate fi „pur" totalitar, tot aşa cum nicio democraţie concretă nu poate fi o democraţie pură. Ipoteza se reduce la afirmaţia că totalitarismele din lumea reală - ca şi democraţiile concrete - aproximează doar, mai mult sau mai puţin exact, parametrii polarizanţi respectivi[25].

Analiza pe care o implică demersul argumentativ desfăşurat aici revendică însă conceptul de totalitarism, aşa cum a fost acesta circumscris, de către Gabriel Almond, cu intenţia de a-i surprinde caracterul profund: „Totalitarismul este o tiranie cu o birocraţie raţională, un monopol al tehnologiilor moderne de comunicare şi un

---

23. Friedrich von Hayek, *Drumul către servitute*, trad. de Eugen B. Marian, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 109-110.
24. Giovanni Sartori, *Teoria demonstraţiei reinterpretată*, trad. de Doru Pop, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 179.
25. *Ibidem*, p. 191.

monopol al tehnologiilor moderne ale violenţei"[26]. Aşadar, departe de a nega importanţa luării în considerare a aspectelor instituţionalizate ale totalitarismului, fie că vorbim de cel specific Germaniei naziste, fie că îl avem în vedere pe cel propriu Uniunii Sovietice din epoca stalinistă, cercetările recente mizează pe compararea celor două regimuri, luând în discuţie trei paliere[27]. Un prim nivel este cel al cercetării istorice care se concentrează asupra modului în care au funcţionat regimurile totalitare, considerate atât în întregul lor, cât şi în variatele lor dimensiuni empirice, în baza unor „variabile" precum sfera politică, ideologia, economia etc. Pe un al doilea palier, ceea ce interesează vizează cauza care a determinat ca regimuri totalitare precum cel nazist şi cel comunist să recurgă la lucruri similare, dar pe care să le aplice totuşi, în modalităţi diferite, în speranţa de a identifica natura guvernării totalitare în Europa secolului XX. În fine, pe un al treilea nivel, ceea ce se urmăreşte este, pe de o parte, încadrarea fiecăruia dintre cele două regimuri în propriul său traiect istoric, în propria sa istorie naţională şi, pe de altă parte, decriptarea motivelor pentru care aceste forme de dictatură au erupt aproape simultan, afectând, printr-o violenţă fără precedent, Europa şi lumea în prima jumătate a secolului trecut. Dintr-un fenomen, totalitarismul poate fi transformat astfel într-un instrument analitic, ceea ce nu înseamnă însă o desconsiderare a impactului pe care l-a avut asupra vieţilor a sute de milioane de oameni.

Şi tocmai pentru că acest lucru s-a întâmplat, recuperarea memoriei este, din punctul meu de vedere, un exerciţiu necesar inclusiv în epoca noastră. Este vorba despre un exerciţiu permanent de explicare şi înţelegere a posibilităţii răului totalitar, care implică luarea în considerare a cât mai multe poveşti de viaţă ale celor afectaţi de acest fenomen. Căci totalitarismul nu este doar o „metanaraţiune" a răului politic din veacul XX ; acolo unde a afectat oameni – iar lucrul acesta s-a întâmplat cu asupra de măsură şi în modalităţi care descalifică, sub aspect moral, ideea de umanitate –, fenomenul totalitar a lăsat în urmă propriile sale reflexii în oglinda timpului. Şi din acest motiv asemenea poveşti de viaţă au deosebita lor importanţă, inclusiv sub

26. *Apud* Heinz Eulau, Samuel J. Eldersveld, Morris Janowitz, *Political Behaviour : A Reader in Theory and Research*, The Free Press, Glencoe, 1956, p. 39.

27. Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick, *op. cit.*, pp. 18-19.

aspect metodologic. Ele constituie, practic, piese - de multe ori pierdute ori pur şi simplu uitate - ale unui „puzzle" la a cărui configurare comprehensivă încă se lucrează.

Ceea ce am dorit să relev pe parcursul acestei secţiuni este faptul că judecarea totalitarismului în termeni ideologici şi analitici trebuie completată de relevarea aspectelor fenomenale ale răului produs de acesta. Pentru ca răul să devină, aşa cum subliniază Hannah Arendt, o „banalitate" în sisteme precum au fost cele instituite de nazism ori de comunism, totalitarismul s-a fundamentat pe o proiecţie ideologică de factură antipolitică, situată, cu alte cuvinte, împotriva înţelesului pe care modernitatea îl conferă politicului. Şi dacă Giovanni Sartori indica faptul că „totalitarismul este o denumire nouă pentru ceea ce a rămas nenumit până acum"[28], el neputând fi comparat cu niciuna dintre formele politice cunoscute - chiar dacă, între acestea, s-au aflat şi diverse forme de tiranie -, putem spune astăzi că el nu ar fi fost posibil în absenţa unei birocraţii a cărei convergenţă a fost asigurată de convingerea mistică potrivit căreia ar avea, în termenii lui Raymond Aron, „o vocaţie universală", de credinţa că ar fi „(...) regimul final al umanităţii sau, cel puţin, etapa inevitabilă şi indispensabilă spre regimul final"[29].

Propensiunea totalitară de a anula realitatea politicului în beneficiul unei utopii cu caracter redemptiv (în slujba instaurării căreia e pus întregul aparat al statului), utilizarea genocidului ca mijloc de prezervare a puterii şi exaltarea excepţionalismului de rasă sau de clasă pentru a justifica crimele împotriva umanităţii vor rămâne, atâta vreme cât neuitarea este o condiţie necesară a lumii posttotalitare, tot atâtea caracteristici ale insanităţii ridicate la rang de „raţiune de stat". Paradoxal însă, tocmai această raţionalizare birocratică a răului a făcut posibilă, dată fiind prăbuşirea regimurilor totalitare, readucerea în prim-plan a problemei responsabilităţii. Nu este vorba însă numai despre o responsabilitate exclusivă a conducătorilor care le-au impus şi nici despre o responsabilitate disipată - cu excepţia situaţiilor în care, aşa cum se întâmplă, din păcate, în cazul României contemporane, condamnarea totalitarismului este doar una formală, fără consecinţe juridice -, ci despre una care include atât aparatul birocratic

28. Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 186.
29. Raymond Aron, *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societăţile industriale*, trad. de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 102.

ce a asigurat eficienţa răului produs, cât şi elitele (economice, sociale şi intelectuale) care fie au tăcut, fie s-au predat pe altarul puterii totalitare, fiind fascinate de promisiunile „religiilor politice". Despre manifestarea acestora din urmă sub forma variatelor forme ale populismului, care instituie o veritabilă provocare la adresa democraţiilor contemporane, discut în secţiunea ce urmează.

2.2. Populismul ca ideologie antiprocedurală*

„Inventat" pentru a exprima un fenomen cu multiple faţete, termenul „populism" trimite şi astăzi la o realitate politică a cărei diversitate de manifestare împiedică o delimitare conceptuală riguroasă. Provocarea intelectuală pentru teoreticienii politici şi specialiştii în ştiinţă politică, dar şi pentru cercetătorii din domeniul mai larg al ştiinţelor sociale este, de aceea, nu numai cea de a defini cadrul căruia îi poate fi aplicat, conceptual, populismul, ci şi de a explica variatele sale forme empirice. Din această perspectivă, cele mai multe dintre abordările relative la complexitatea fenomenului populist cunosc o direcţie inductivă. Se pleacă deci de la inventarierea elementelor empirice care pot fi circumscrise fenomenului populist spre a se încerca, ulterior, trasarea unor coordonate teoretice. Nu este vorba, în niciun caz, despre o misiune lipsită de dificultate, după cum nu este vorba despre o analiză care, odată iniţiată, să îşi poată fixa cu claritate punctul final. Cred, dimpotrivă, că întrucât formele empirice

* Această secţiune a fost publicată iniţial sub formă de capitol, cu titlul „Populismul", în Eugen Huzum (coord.), *Teorii şi ideologii politice*, Editura Institutul European, Iaşi, 2013, pp. 181-220. Conţinutul său a fost structurat ca urmare a discuţiilor pe care le-am avut în cadrul grupului de lucru pe probleme de teorie politică organizat cu ocazia desfăşurării Proiectului POSDRU „Societatea bazată pe cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective", în semestrul toamnă-iarnă al anului universitar 2011-2012. Le sunt îndatorat, pentru sugestii şi abordări critice, colegilor mei Eugen Huzum, Sorin Bocancea, Bogdan Ştefanachi, Vasile Pleşca, Codrin-Dinu Vasiliu, Ruxandra Ivan, Ştefania Bejan, dar şi – pentru suportul bibliografic şi solidaritatea intelectuală – profesorului Michael Shafir şi colegilor Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu şi Adrian Marius Tompea.

ale populismului se află, inclusiv în epoca noastră, într-o continuă „mişcare", dificultatea investigaţiei este sporită pe măsură ce acestea evoluează în direcţii impredictibile. Este ceea ce, de altfel, se poate constata prin „survolarea" literaturii de specialitate cu privire la fenomenul politic populist, de la cercetările referitoare la narodnicismul rus al veacului al XIX-lea şi până la cele care au în vedere tendinţele neopopuliste ale contemporaneităţii. Operăm, ca atare, cu un concept greu manevrabil, în condiţiile în care realitatea pe care acesta intenţionează să o exprime este deosebit de „fluidă". Populismul ca mişcare, ca ideologie, ca regim politic, populismul reprezentat la nivelul unor partide sau organizaţii ce-şi manifestă influenţa în plan politic, populismul ca atitudine, populismul ca expectanţă identificabilă în planul corpului social, populismul discursiv ori populismul cristalizat în demersurile politice ale unor lideri sunt tot atâtea „figuri" reprezentative pentru un fenomen al cărui studiu a căpătat importanţă mai cu seamă în ultima jumătate de secol. Întrebarea firească este atunci următoarea : de unde putem să începem ? Şi trebuie să adăugăm imediat acestei întrebări convingerea deja sugerată, aceea că, odată identificat punctul de start al analizei populismului, nu putem avea certitudinea unui punct final.

Tocmai din acest motiv, ceea ce propun pe parcursul acestei secţiuni este o incursiune care să evidenţieze elementele fenomenului populist, aşa cum au fost ele identificate de cercetători, şi care să permită, în acelaşi timp, configurarea unei identităţi conceptuale a populismului. În acest sens, consider că este necesară mai întâi o abordare genealogică, în ideea definirii traiectelor pe care a evoluat populismul, în diferitele sale forme de manifestare. Nu urmăresc atât un demers cu valenţe istorice, cât unul care să puncteze aspectele referenţiale ale unui fenomen politic pe care îl consider a fi marcat de o extraordinară adaptabilitate socială şi istorică. Din acest punct de vedere, aş spune că optez pentru o analiză de orientare contextuală, care să permită sublinierea *caracterului radial* al populismului. Sarcina pe care o asum într-o primă fază este, ca atare, aceea de a trece în revistă cauzele apariţiei fenomenului şi de a argumenta că realitatea politică descrisă de conceptul utilizat pentru a o exprima este una care se „reinventează" în permanenţă, de la un context socioistoric la altul. Există, desigur, anumite elemente care marchează în mod fundamental populismul, indiferent de maniera şi de contextul în care acesta se manifestă, aşa cum este, bunăoară, mereu invocata relaţie

cu „poporul". Acest fetişism ideologic nu aparţine însă exclusiv populismului, din moment ce şi ideologii democraţiei, ca şi cei ai totalitarismului nu ezită să revendice apelul la popor (evident că sunt prezente, în acest caz, şi diferenţe de nuanţă, pe care le voi lua în discuţie la momentul potrivit). Sugestia pe care o fac, din această perspectivă, trimite spre faptul că avem de-a face cu un fenomen „pliabil" pe cadrele politico-sociale existente într-un anumit moment istoric, fenomen care, deşi îşi conservă anumite elemente funciare, le adaptează la realitatea existentă, proiectând totodată o *interpretare polemică* a acestei realităţi. Din acest motiv, consider că abordarea genealogică este în măsură să releve menţinerea „instrumentarului" populist din momentul manifestărilor sale de secol al XIX-lea şi până la cel al formelor pe care populismul le cunoaşte în prezent.

În cea de a doua etapă a argumentării am în vedere specificul pe care teoria politică, deopotrivă normativă şi empirică, l-a consacrat cu privire la analiza populismului. Pe de o parte, mă interesează aici problemele legate de dificultăţile teoretice ale conceptualizării fenomenului. Aceasta întrucât descrierea conceptuală a populismului este marcată nu numai de ambiguitate, ci şi de existenţa unei semnificaţii negative, ba chiar peiorative. Cu alte cuvinte, conceptul de populism trimite – şi nu doar în interpretările specialiştilor, ci şi în comentariile jurnaliştilor ori ale politicienilor, ca şi în vorbirea curentă – spre un fenomen aflat, cumva, sub semnul „patologicului". „Boală" a democraţiei, „simptom" al crizei politice, „sindrom" al „rupturii" sociale, iată numai câteva dintre sensurile care intervin în efortul de operaţionalizare conceptuală. Interesant este faptul că teoria politică însăşi îşi reconfigurează discursul atunci când în joc este analiza populismului. Astfel, de la studiile specifice teoriei democratice şi până la acelea interesate de evoluţia regimurilor de tranziţie, de la abordările stasiologice şi până la demersurile ce vizează egalitatea de gen, populismul se constituie într-o realitate care nu mai poate fi ignorată. Din acest motiv sunt interesat, pe de altă parte, ca în această fază să pun sub lupă elementele empirice şi principalele proprietăţi care se regăsesc în structura fenomenului populist. Este populismul caracteristic anumitor regimuri politice? Funcţionalitatea sa în planul realităţii sociopolitice este inextricabil legată de prezenţa unui anumit tip de leadership? Care sunt efectele prezenţei partidelor populiste pe scena publică? Care sunt trăsăturile discursului populist şi cum se explică „efectul de imitaţie" pe care acesta îl induce la nivelul

discursului democratic? Iată numai câteva dintre întrebările care solicită răspunsuri din perspectiva teoriei politice, răspunsuri pe care voi încerca să le formulez prin apel la înţelegerea necesităţii de *reconsiderare analitică a populismului*. Circumscrierea conceptuală şi cea empirică a populismului sunt incomplete dacă ignorăm dimensiunea sa ideologică. În acest sens, ipoteza mea este că populismul reprezintă o ideologie particulară ce deţine propria sa proiecţie asupra realităţii sociale şi politice - fapt recognoscibil şi în cazul altor ideologii. Ceea ce delimitează specificul populismului prin raportare la ideologiile „consacrate" sau „complete" este însă, din punctul meu de vedere, caracterul său *transdoctrinar*. „Împrumuturile" solicitate de populism de-a lungul evoluţiei sale ideologice ţin de necesitatea permanentei sale adaptabilităţi. Neavând un corpus dogmatic, un nucleu doctrinar propriu, aşa cum au, spre exemplu, liberalismul, conservatorismul ori socialismul, ideologia populistă poate fi „creditată" de orice altă ideologie, fapt ce se întâmplă inclusiv până la punctul în care aceasta din urmă „parazitează" corpul ideologic al „creditorului". Nu este mai puţin adevărat că populismul, ca ideologie particulară, acordă, la rându-i, „credite" celorlalte ideologii, mai cu seamă atunci când acestea din urmă se exprimă la nivel programatic şi în contexte electorale. Dincolo de absenţa corpului doctrinar propriu, populismul ideologic se caracterizează prin *procesualism*. Încerc, de aceea, să arăt că, dat fiind „cameleonismul" său, care îi permite adaptarea la contexte organizaţionale, sociale, economice şi politice diferite, populismul are capacitatea de a se autoinstitui ontologic pe măsură ce proiectează ideologic propria sa înţelegere cu privire la realitate şi la modul în care ar trebui să funcţioneze societatea.

De aici decurge inclusiv raportul problematic pe care populismul îl deţine cu democraţia, aspect pe care îl discut în partea finală a argumentării din acest capitol. Acuzând „deficitul de democraţie" dintr-o societate dată şi militând pentru „creşterea calităţii democratice" în numele „poporului", ideologia populistă condamnă democraţia reprezentativă şi supralicitează rolul democraţiei directe. Dezbaterea, negocierea, compromisul rezonabil, elemente ale instrumentarului democratic al ultimelor două secole, sunt dezavuate cu acribie în discursul populist, cuvintele de ordin ale acestuia evidenţiind rolul deosebit de important al participativităţii extinse, al jocului politic referendar şi al unui leadership aflat în permanent contact cu „poporul". Ideo-logica populismului este, din acest punct de vedere, una

ce se defineşte maniheist, prin contrucţia unei linii de demarcaţie între „noi" şi „ei". În deplin acord cu adaptabilitatea sa ideologică, in-group-ul şi, respectiv, out-group-ul sunt delimitate în funcţie de context, la fel cum se întâmplă cu noţiunea însăşi de „popor". Într-un cadru democratic, populismul sfidează procedurile instituţionale şi optează pentru o *politică a imediatităţii* ce revendică schimbarea rapidă a realităţii sociale. Ceea ce numesc *antiproceduralismul democratic* este pus aici la lucru, iar aceasta nu se întâmplă întotdeauna, neapărat, într-o formulă antisistem. Dimpotrivă, există situaţii când populismul „infuzează" democraţia prin intermediul unor partide sau lideri ce asigură funcţionalitatea sistemului, în virtutea „efectului de imitaţie" pomenit mai sus.

Nu avem de-a face deci cu o „fantomă". Dar nici cu un fenomen care poate fi ignorat, chiar dacă este vorba totuşi despre un fenomen recent. Dimpotrivă, populismul trebuie tratat cu seriozitate, iar coordonatele analitice pe care le propun în cele ce urmează intenţionează să creioneze tocmai un astfel de demers. Fără a revendica o pretenţie de exhaustivitate, perspectiva mea se doreşte a fi, în aceeaşi măsură, o sinteză a principalelor direcţii de cercetare a acestei problematici încă insuficient luată în seamă în spaţiul românesc, o reconsiderare a temei populismului din unghiul analizei ideologice şi o punere în chestiune a provocării pe care populismul o aşază în faţa democraţiei contemporane.

2.2.1. *Populismul din perspectivă genealogică*

Să plecăm de la următoarea constatare dezarmantă, care îi aparţine teoreticianului politic Paul Taggart: „(...) populismul este unul dintre cele mai utilizate, dar şi dintre cele mai puţin înţelese concepte ale timpului nostru"[30]. Deşi această aserţiune identifică în mod clar dificultatea esenţială cu care se confruntă cercetătorii atunci când trebuie să delimiteze identitatea conceptuală a unui fenomen precum cel care constituie subiectul dezbaterii noastre, abordarea populismului din perspectivă genealogică, pe care o propun aici, se orientează către

30. Paul Taggart, „Populism and the pathology of representative politics", în Yves Méni, Yves Surel (eds.), *Democracies and Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, New York, 2002, p. 62.

prezenţa acestei „figuri" politice în „timpul nostru". Asta nu înseamnă să evităm dificultatea menţionată, ci doar să amânăm puţin confruntarea cu provocarea pe care ea o anunţă. Acceptând, aşadar, că „timpul nostru" este marcat de prezenţa a ceea ce a fost deja numit „*Zeitgeist*-ul populist"[31], trebuie nu doar să identificăm cauzele unei asemenea situaţii, ci şi să ne întrebăm cum anume a evoluat populismul de la apariţia primelor sale forme de manifestare, eventual prin raportare la câteva dintre cele mai importante momente istorice în care acestea şi-au făcut simţită prezenţa în plan societal. Voi avea în vedere, ca atare, condiţiile care fac posibilă emergenţa populismului - în trecut şi astăzi -, voi evidenţia formele pe care le poate lua populismul şi voi trece în revistă câteva dintre cele mai importante manifestări politice pe care acesta, sub raport istoric, le-a cunoscut. Înainte de toate mă voi opri însă la câteva dintre punctele-cheie ale cercetării populismului în domeniul ştiinţei şi teoriei politice.

2.2.1.1. Etape în studiul populismului

Configurate, la modul riguros, în anii '60, cercetările relative la fenomenul populist au evidenţiat că cele mai importante cauze ale manifestării acestuia sunt direct dependente de arhitectura procesului de modernizare. Cauzele economice, sociale şi politice ale apariţiei populismului au fost amalgamate într-o încercare de a explica nu doar puternicul avânt al fenomenului de pe continentul sud-american sau al formelor sale din ţările ce depăşiseră colonialismul, ci şi, ca aplicaţie retrospectivă pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, motivele pentru care acesta s-a manifestat în ţări total diferite - social, cultural-politic şi economic - precum Rusia ţaristă şi Statele Unite ale Americii. În acelaşi timp, au fost luate în considerare şi noile evoluţii populiste din spaţiul european, ivite odată cu epoca postbelică. Într-un astfel de context, în contribuţia sa la un volum devenit între timp clasic pentru analiza populismului, Angus Stewart arăta că acest fenomen „(...) apare ca un răspuns la problemele ridicate de modernizare şi de consecinţele sale" şi că acest lucru devine vizibil „(...) când ideologiile şi mişcările care confruntă în mod direct industrializarea şi consecinţele sale au ajuns să fie privite ca străine, improprii ori

31. Cas Mudde, „The populist Zeitgeist", *Government and Opposition*, nr. 39/2004, pp. 541-563.

ambele"[32]. Raliind demersului antimodernizator, şi deci antiindustrial, un naţionalism nostalgic al valorilor tradiţionale, populismul înţeles în această manieră se dorea a fi un răspuns la „crizele dezvoltării" identificate în perioada postbelică. Fiind interpretat ca o mişcare politică şi conferindu-i-se un statut ideologic, populismul era structurat tematic sub forma unui discurs adresat „poporului" şi orientat împotriva „elitelor" - politice, economice şi sociale - care au deturnat „suveranitatea" acestuia. Într-o încercare de a sintetiza elementele tematice ale acestei „noi naraţiuni", Kenneth Minogue lua în evidenţă apelul nostalgic la „epoca de aur", invocarea conceptului „armoniei naturale", ce ar putea fi instaurată prin îndepărtarea „exploatatorilor", recursul la versiunea dualistă a luptei sociale, refugiul în teoria conspiraţionistă a istoriei şi sublinierea primatului pe care îl deţin banii în plan social[33]. În pofida interesului manifestat de specialiştii în ştiinţa politică şi teoreticienii anglo-saxoni, studiul populismului nu a fost niciodată monopolul acestora. Dimpotrivă, revendicându-l ca pe un subiect „extras" din specificitatea lumii lor politice, cercetătorii sud-americani au creat în acest sens veritabile şcoli de gândire, cele mai importante fiind cea argentiniană şi cea braziliană. Cu precizarea că „marxismul a oferit un fundament deopotrivă teoretic şi ideologic, a conferit o legitimitate solidă criticii radicale a societăţii la care se livraseră cercetătorii sud-americani şi a asigurat gradul înalt de inteligibilitate a ideilor lor în rândurile confraţilor de pe alte continente"[34], trebuie subliniat că, în înţelegerea acestora, populismul se caracterizează prin radicalizarea posibilă a elitei medii, care nu se regăseşte la nivelul establishmentului societal, prin „conştiinţa de clasă" proprie maselor populare, excluse din procesul de luare a deciziilor politice, şi prin efuziunea faţă de liderul salvator, dată de prevalenţa emoţiilor asupra raţiunii în contextul atitudinilor şi comportamentelor politice[35]. O altă etapă a revigorării cercetărilor cu

32. Angus Stewart, „The social roots", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1969, pp. 180-181.
33. Kenneth Minogue, „Populism as political movement", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *op. cit.*, p. 206.
34. Sergiu Mişcoiu, „Introducere", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, p. 27.
35. Torcuato Di Tela, „Populismo y reforma en América Latina", *Desarrollo Económico*, vol. 4, nr. 16/1965, pp. 391-425.

privire la populism a survenit odată cu procesul de democratizare început în Europa Centrală şi de Est după căderea comunismului, când studiile referitoare la tranziţie au trebuit să ia în considerare „fantasmele"[36] ivite pe traseul spre democraţia de tip liberal al unor ţări care erau lipsite de tradiţie democratică. Este vorba despre un alt context social şi istoric, ceea ce atrage inclusiv o nouă înţelegere a populismului. Politologul Michael Shafir subliniază, în acest sens:

> trebuie să ţinem minte că, în forma sa prezentă, populismul nu mai este concentrat din perspectiva clasei sociale, ci dintr-o perspectivă „catch-all", spre a adopta desemnarea clasică cu privire la partidele politice moderne aparţinându-i lui Otto Kirchheimer[37].

Aceasta revine la a spune că, într-o lume post-marxistă, şi nu doar post-comunistă, „audienţa" populismului extinde, practic, limitele „poporului" dincolo de identificările de clasă. În acest sens, în fostele ţări comuniste aflate în proces de tranziţie de la sisteme totalitare la sisteme democratice,

> populismul este o expresie a persecuţiei şi resentimentului, o ideologie a salvării şi a reparaţiei, care s-ar presupune că oferă un remediu imediat şi care mobilizează indivizii şi grupurile ce, pe drept sau pe nedrept, se percep ca fiind perdanţi ai transformării democratice şi ai democraţiei liberal-procedurale[38].

Este vorba, de fapt, despre o nouă formă a populismului, în acord cu transformările politice, economice şi sociale, iar această situaţie nu este valabilă numai pentru ţările Europei Centrale şi de Est, ci şi pentru celelalte spaţii geoculturale în care populismul s-a manifestat şi a fost analizat. Am putea spune că există un *populism al modernizării*

---

36. Aşa cum arată politologul Vladimir Tismăneanu, „cuvântul «fantasme» e folosit aici pentru a face referire la un ansamblu de viziuni şi emoţii colective care servesc drept explicaţii pentru principalele dificultăţi ale tranziţiei" – Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, p. 107.
37. Michael Shafir, „From historical to «dialectical» populism: The case of post-communist Romania", *Canadian Slavonic Papers/Revue canadienne des slavistes*, vol. L, nr. 3-4/septembrie-decembrie 2008, p. 428.
38. Vladimir Tismăneanu, „Hypotheses on populism: The politics of charismatic protest", *East European Politics and Societies*, vol. 15, nr. 10/2000, pp. 12-13.

(a cărui cercetare nu trebuie să comporte, în mod necesar, accente marxiste, deşi nici acestea nu sunt de neglijat), un *populism interbelic* şi un *populism postbelic*, un *populism al decolonializării* şi un *populism al democratizării*. Indiferent însă de aceste forme ale populismului etapizate istoric, este important să decelăm condiţiile de posibilitate pentru apariţia populismului.

2.2.1.2. Condiţiile de posibilitate

Una dintre abordările relevante cu privire la cauzele emergenţei populismului este cea care include fenomenul în cadrul delimitat de logica acţiunii sociale. Din această perspectivă, aşa cum indică Ernesto Laclau, populismul este „(...) o modalitate de a construi politicul"[39]. Articulând interesele şi solicitările existente în plan social, populismul, în sensul unei mişcări politice, dobândeşte un statut ontologic[40], de natură să dea seama despre modul în care se construiesc proiecţiile sociale care, la un moment dat, pot fi instituţionalizate. Desigur că, urmând o direcţie propusă de analiza sistemică, putem accepta că logica articulării intereselor existente în plan social nu este monopolul populismului. Dimpotrivă, în deplin acord cu ceea ce Laclau numeşte „logica diferenţei", se consideră că orice solicitare individuală legitimă poate fi soluţionată într-o manieră neantagonică, acesta fiind rolul fundamental al politicului, cel puţin în maniera în care este înţeleasă funcţionalitatea sa guvernamentală de către un politolog clasic precum Karl Deutsch[41]. Din punctul de vedere al lui Laclau, problema apare atunci când anumite solicitări rămân nesatisfăcute, ceea ce face ca ele, deşi identificabile la nivelul particular al unor indivizi diferiţi, să împărtăşească dimensiunea respingerii de către decidenţii politici sau, mai exact, „(...) o dimensiune *negativă* dincolo de natura lor pozitiv diferenţiată"[42]. În alţi termeni, solicitările nesoluţionate în plan guvernamental de către autorităţile politice, deşi nu sunt identice,

39. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, Londra, 2005, p. xi.
40. Ernesto Laclau, „Populism: What's in a name?", în Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londra, 2005, p. 34.
41. Karl Deutsch, *The Nerves of Government*, The Free Press, New York, 1963.
42. Ernesto Laclau, art. cit., p. 37.

ci, dimpotrivă, diferite, îi determină pe indivizi să se unească în aspiraţii şi să le articuleze astfel încât să le impună în spaţiul public. Aşa cum arată Laclau,

> o situaţie socială în care solicitările tind să fie reagregate pe baza negativă că toate au rămas nesatisfăcute este prima precondiţie – deşi fără îndoială nu singura – pentru acel mod de articulare politică pe care îl numim populism[43].

Pe baza respingerii lor de către politicul instituţionalizat (iar acesta poate fi reprezentat de către guvernământ, de către partide, de către elite ori de către sistemul politic existent în ansamblul său), „logica diferenţei" se transformă într-o „logică a echivalenţei"[44] – *solicitări* iniţial diferite devin echivalente ca legitimitate, se transformă în *revendicări* şi îşi cer dreptul la cuvânt. Ele rămân totuşi diferite, din moment ce sunt susţinute de indivizi diferiţi, ceea ce le echivalează fiind statutul lor de legitimitate dat de respingerea de către establishment. Se creează astfel o „subiectivitate populară" care constituie primul pas important către ceea ce Laclau numeşte „construcţia frontierelor interne" în plan social: solicitările de ieri devin revendicările de astăzi, iar spaţiul social se dihotomizează în „noi" şi „ei". În logica politico-discursivă de tip populist, „noi" este reprezentat de cei uniţi printr-un „lanţ al echivalenţei" ce leagă revendicări considerate a fi legitime, iar „ei" de reprezentanţii politicii instituţionalizate. O astfel de situaţie este posibilă în orice fel de regim politic, însă experienţele istorice ale secolului XX indică faptul că este mai probabil ca ele să apară în acele regimuri democratice în care sistemul politic instituţionalizat se dovedeşte incapabil să absoarbă solicitările sociale şi în care, din acest motiv, populismul câştigă teren. Ca atare,

> populismul nu este doar o criză a reprezentării în care oamenii îşi pierd vechile identităţi şi îmbrăţişează una „populară" nouă. El se referă şi la începutul reprezentării, permiţând celor care nu au fost niciodată reprezentaţi din cauza clasei, religiei, etniei sau localizării geografice să fie recunoscuţi ca actori politici[45].

---

43. *Ibidem*, p. 37.
44. *Ibidem*, p. 43.
45. Francisco Panizza, „Introduction: Populism and the mirror of democracy", în Francisco Panizza (ed.), *op. cit.*, p. 11.

Încercând, la rândul său, să sistematizeze cauzele emergenţei fenomenului populist, Francisco Panizza se referă la incapacitatea sistemului politic de a restabili ordinea socială în comunităţile afectate de criză (cazul Germaniei – Republica de la Weimar, în anii '30, şi al statului Perú în 1990), opoziţia faţă de sistemul politic tradiţional şi faţă de sistemul partidist (ca în cazurile câştigării alegerilor de către Hugo Chávez în Venezuela, de către Silvio Berlusconi în Italia şi de către Jörg Haider în Austria), schimbările în plan economic, cultural şi social (reliefate de procese precum urbanizarea şi modernizarea economică, modificarea balanţei demografice ori globalizarea), ca şi orientarea indivizilor spre alte forme de reprezentare politică decât cele proprii politicii instituţionalizate (în special din cauza dezvoltării sistemului mass-mediei audio-vizuale)[46]. Ce aş observa până acum, după prezentarea rezumativă a acestor două perspective, este că populismul se „pliază" pe anumite tipuri de reprezentare socială, care fie revin ciclic (aşa cum sunt cele specifice crizelor de sistem care pot apărea în orice formă de organizare politică), fie se instituie ca provocări de tip nou la adresa establishmentului politic. Din acest punct de vedere, se poate susţine că un indicator important al prezenţei populismului poate fi analiza mentalităţilor existente în plan social. Asumând o astfel de poziţie, teoreticianul politic Gianfranco Pasquino consideră că „populismul este un aspect al culturii politice sau este (...) un tip specific de cultură politică conectat cu modul în care sistemul politic ar trebui să funcţioneze"[47]. Fără a se înscrie, în mod necesar, pe linia studiilor clasice dedicate culturii politice în spaţiul occidental, aşa cum au fost ele configurate de Gabriel Almond şi Sidney Verba[48], politologul italian remarcă, la rândul său, că o condiţie esenţială pentru apariţia populismului – valabilă de asemenea astăzi, ca şi în trecut – este dată de respingerea politicii instituţionalizate şi, implicit, a celor care o

46. *Ibidem*, pp. 11-13.
47. Gianfranco Pasquino, „Populism and democracy", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008, p. 19.
48. Gabriel Almond, Sidney Verba, *Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni*, trad. de Dan Pavel, Editura Du Style, Bucureşti, 1996.

exercită în sensul „profesiunii"[49], în direcţia conceptualizării sale de către sociologul german Max Weber. După cum subliniază Pasquino,

> existenţa unei mentalităţi antipolitice între oameni constituie o excelentă bază de reproducere a înclinaţiilor şi atitudinilor populiste. Este condiţia preliminară pentru delegarea necondiţionată a autorităţii către liderul populist[50].

O a doua condiţie adusă în discuţie de către teoreticianul amintit, pentru a reda cauzele apariţiei populismului şi întreţinerii mentalităţii sociale specifice acestuia, se referă la respingerea politicii de partid. Avem de-a face, practic, cu un fenomen care se înscrie ca un atac direct la adresa politicii reprezentative, dacă este să luăm în considerare o astfel de interpretare. Şi nu este vorba, în niciun caz, despre un fenomen nou. Dimpotrivă, dacă este să punem faţă în faţă începutul secolului nostru cu primele decenii ale secolului trecut, putem observa că, cel puţin prin raportare la spaţiul politic european, populismul îşi extrage resursele din tipuri de manifestare similare.

2.2.1.3. Forme de manifestare

Este, de aceea, momentul să tratez acum o altă chestiune pe care o urmăreşte această fază a argumentării, şi anume formele de manifestare a populismului. Aşa cum am amintit deja, *populismul* este un termen care descrie un fenomen ce poate lua forme diverse. Este ceea ce, de altfel, s-a şi întâmplat în decursul istoriei sale, care nu depăşeşte două sute de ani. De asemenea, trebuie să punctăm aici că şi utilizarea termenului este de dată relativ recentă sub raport istoric, un moment care să fixeze această chestiune fiind anul 1929, aşa cum indică Guy Hermet, când semnificaţia sa trimitea însă

> nu la un fenomen politic, ci la un curent literar fondat la această dată de către Léon Lemonnier şi André Thérive, ca reacţie la psihologia burgheză şi mondenă răspândită, după părerea lor, în rândul romancierilor acelei vremi[51].

---

49. Max Weber, *op. cit.*
50. Gianfranco Pasquino, *op. cit.*, p. 21.
51. Guy Hermet, *Sociologia populismului*, trad. de Dan Burcea, Editura Artemis, Bucureşti, 2007, p. 14.

„Alunecarea" înspre politică a semnificaţiei unui concept nu reprezintă, desigur, o noutate pentru teoria politică şi, din această perspectivă, am considerat, într-un alt context, că termeni precum „populism" şi „ideologie" pot da seama pentru o astfel de situaţie[52]. Revenind însă la fenomenul ca atare, consider că „inventarul" pe care îl propune Guy Hermet este în măsură să releve diversele ipostaze pe care populismul le cunoaşte de la apariţia sa şi până în prezent. Vorbim, în acest caz, despre ceea ce aş numi *caracterul radial* al populismului, din moment ce el se manifestă nu doar ca mişcare politică, regim de guvernare, ideologie, atitudine socială ori retorică, ci reţine elemente specifice fiecăreia dintre aceste forme în parte. Remarcând tipul său de „primitivism special" care se adresează preponderent emoţiilor politice, Donald MacRae identifica în populism, acum mai bine de patru decenii, atât caracteristicile proprii unei mişcări sociale, cât şi cele care pot fi înscrise într-un anumit areal ideologic, suprapunând acestora o „teorie a personalităţii"[53]. Într-adevăr, după cum indică şi Hermet, populismul deţine extraordinara capacitate de a fi prezent în plan societal prin ceea ce aş numi o *identitate multiplă*. Nu este însă necesar ca acest construct multidimensional să se manifeste social în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Dar se poate întâmpla şi acest lucru, mai ales în acele sisteme politice organizate pe principii populiste, în care, simultan, populismul se manifestă ca mişcare de masă, ca regim de guvernare, ca ideologie, ca atitudine socială şi ca registru discursiv (aşa cum a fost, spre exemplu, cazul fascismului mussolinian sau al nazismului). Când însă populismul se luptă pentru legitimitate într-un context democratic, el poate apela la oricare dintre aceste forme de manifestare, câtă vreme

> legitimitatea populistă se aplică unei democraţii personificate fondate pe afectivitate, în timp ce legitimitatea democratică, sau mai degrabă reprezentativă, se raportează la o democraţie de aparat ierarhizată, ascultând, în ce o priveşte, de raţiunea politică[54].

---

52. Daniel Şandru, „Componente ideologice ale populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012, pp. 73-112.
53. Donald MacRae, „Populism as an ideology", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *op. cit.*, pp. 153-159.
54. Guy Hermet, *op. cit.*, p. 48.

Ceea ce evidenţiază aici Guy Hermet are o bază solidă din perspectivă istorică - este suficient să observăm că democratizarea (proces care a început, după analiza lui Samuel Huntington, în jurul anului 1820 şi care s-a succedat în „valuri" până în epoca noastră[55]) a „lărgit" dreptul de participare a indivizilor (sau „cuprinderea", în termenii lui Robert Dahl[56]) la jocul politic, până acolo încât aceştia au ajuns ca, în anumite contexte economice, sociale şi istorice, să se predea emoţional pe altarul populismului. Este ceea ce Hermet numeşte „sindromul fascist", al cărui semn principal este „fascinaţia pentru dictatori", pe considerentul că

> dimensiunea populistă se manifestă la acest nivel. Ea îmbracă mai întâi trăsăturile politicii trăite în această relaţie imediată dintre popor şi omul care îl strânge în mod simbolic[57].

Desigur, nu întotdeauna populismul este victorios, ceea ce nu înseamnă că provocarea pe care el o adresează sistemului politic instituţionalizat este mai puţin prezentă sau îşi pierde caracterul permanenţei, observabil pe parcursul ultimei sute de ani în diferite locuri ale lumii.

2.2.1.4. Experienţe istorice

Pentru a înţelege însă această situare a populismului în politica „timpului nostru", este importantă trecerea în revistă a manifestărilor sale istorice. Urmând sugestia lui Hermet, o asemenea prezentare trebuie să plece de la „populismul fondator"[58] relevat de secolul al XIX-lea şi care include trei curente : narodnicismul rus, boulangismul francez şi populismul fermierilor americani. Primul dintre acestea se manifestă încă din jurul anului 1840, dar este denominat - *narodnicestvo* - abia în 1870, indicând o mişcare revoluţionară formată din

55. Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman şi Londra, 1991, pp. 3-30.
56. Robert Dahl, *op. cit.*
57. Guy Hermet, *Poporul contra democraţiei*, trad. de Rodica Caragea, Editura Institutul European, Iaşi, 1998, pp. 184, 195.
58. Guy Hermet, *Sociologia populismului*, ed. cit., pp. 143-174 ; Guy Hermet, „Populismul fondator", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 147-182.

intelectuali care se opun ideilor iluministe, care preiau conceptul de naţiune teoretizat de Herder şi care combină misticismul cu un fanatism manifestat faţă de „popor", prin care înţeleg masele ţărăneşti. În caracterizarea lui Guy Hermet,

> populiştii ruşi nu profesează deci o ideologie propriu-zisă şi nu au intenţia de a fabrica vreuna. Ei nu au decât o singură regulă de comportament şi o singură convingere : acţiunea cu şi pentru popor, sacrificiul personal în slujba lui ca regulă de comportament sau normă de viaţă şi convingerea că salvarea pământului rusesc nu se va ivi decât din rândul acestor ţărani reduşi la condiţia de şerbi[59].

În ceea ce priveşte boulangismul, acesta se manifestă în cadrul Republicii a III-a franceze, către finalul anilor 1880, pe fondul unei crize economice, al unei democraţii parlamentare neconsolidate şi al pierderilor de război. Noutatea introdusă de acest curent populist, dincolo de aceea a contextului sociopolitic în care apare, este dată de glorificarea figurii liderului, în persoana generalului Georges Boulanger. Dacă populismul rusesc se înscria, deşi lipsit de o ideologie clară, la „stânga" spectrului politic, boulangismul operează o mutaţie populistă spre „dreapta" acestuia. În plus, avem de-a face cu un curent organizat, dotat cu o „strategie de comunicare" şi de acţiune politică, ceea ce explică şi succesul său la mase, un succes care se datorează unui electorat eteroclit. Analizând evoluţia boulangismului, Hermet subliniază elementele programatice ale acestui tip de populism :

> Denunţând dezbinările provocate de partide, ca şi neputinţa guvernamentală pe care acestea o provoacă, pretinzând, de asemenea, că transcende clivajul dintre stânga şi dreapta, el impune modelului dominant la acea vreme al statului slăbit al democraţiei parlamentare proiectul unei democraţii plebiscitare şi unificatoare, susţinând un stat puternic, legitimat prin sufragiu universal[60].

În fine, cea de a treia manifestare istorică subsumată populismului fondator este specifică fermierilor americani, care evoluează deja de la forma unei mişcări la aceea a unui partid. La acest aspect se adaugă alte două elemente de noutate, prin comparaţie cu narodnicismul şi boulangismul : populismul american apare dintr-un protest popular

59. Guy Hermet, *Sociologia populismului*, ed. cit., p. 150.
60. *Ibidem*, p. 161.

care alătură micilor fermieri din vestul SUA „(...) minerii, prohibiţioniştii, socialiştii creştini, femeile din mediile modeste şi câteva pături provenite tot din rândul ţărănimii"[61] şi nu face nicio referire critică la principiile democratice americane şi la cadrul constituţional al acesteia. Portavocea populismului american este People's Party, înfiinţat în 1892 la St. Louis, iar acesta transmite, prin contrapondere la partidele consacrate deja, Democrat şi Republican, asumarea programatică a unui caracter ţărănesc şi antielitist. Avem de-a face, aşadar, după cum evidenţiază Hermet, cu o primă manifestare istorică a unui populism care acceptă regulile jocului democratic:

> Electoralişti şi legalişti, populiştii americani din anii 1890 pretind să exprime voinţa naţională, fără a merge însă până la a afirma de la început că o încarnează în mod exclusiv, având totodată încredere în verdictul urnelor pentru a demonstra acest lucru într-un spirit care rămâne mai mult pluralist decât plebiscitar. În plus, Partidul Poporului manifestă un ataşament puternic faţă de credoul politic american, valorile sale civice şi eroii săi istorici[62].

Depăşind cadrele populismului fondator, dar incluzându-l în analiză, o încercare de sinteză a experienţelor istorice ale acestui fenomen politic se regăseşte şi în cercetarea realizată de Peter Wiles, care pleacă de la constatarea că

> populismul este orice credinţă sau mişcare bazată pe următoarea premisă majoră: *virtutea rezidă în oamenii simpli, care reprezintă majoritatea covârşitoare, şi în tradiţiile lor colective*[63].

În opinia sa, înaintea narodnicismului şi a populismului fermierilor americani ar trebui introduse, în linia genitoare a fenomenului, curentele formate de The Diggers şi de The Levellers în secolul al XVII-lea. În posteritatea populismului fondator, autorul citat adaugă o serie întreagă de manifestări istorice ale fenomenului, identificabile atât la nivelul unor mişcări sau partide politice, cât şi la nivelul unor lideri. Astfel, Wiles consideră că mişcări sau partide precum cele ale socialiştilor revoluţionari (cazul invocat fiind cel al lui Mao Zedong,

---

61. *Ibidem*, pp. 170-171.
62. *Ibidem*, p. 173.
63. Peter Wiles, „A syndrome, not a doctrine: Some elementary theses on populism", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *op. cit.*, p. 166.

în China comunistă), gruparea Sinn Fein (Irlanda), Garda de Fier (România), Partidul Creditului Social din Alberta (Canada) şi lideri precum Lázaro Cárdenas (Mexic), Víctor Raúl Haya de la Torre şi Fernando Belaúnde (Perú), Pierre Poujade (Franţa) sau Julius Nyerere (Tanzania) împărtăşesc multe dintre elementele populismului. Realizată la finalul anilor '60, sinteza lui Wiles indică nu numai faptul că populismul are o veritabilă tradiţie istorică, ci şi că experienţele istorice ale acestuia au o largă răspândire geografică. Studiile mai recente adaugă acestui „inventar" populismele sud-americane[64], cele africane[65], cele australiene[66], cele scandinave[67] şi cele central-est-europene[68], după cum au în vedere şi asocierea populismului contemporan cu politicile radicale de dreapta în spaţiul european în general, identificând totodată multiplele etichete conferite fenomenului în acest sens: extrema dreaptă, dreapta radicală, populism radical de dreapta, populism naţional, noul populism, neopopulism, populism exclusivist, populism xenofob, populism naţionalist, etnonaţionalism, nativism, rasism, extremism rasist, fascism, neofascism, postfascism, tribalism reacţionar, integralism sau antipartidism[69]. Această multitudine a expresiilor istorice ale populismului, vizibilă de la originile sale şi până în prezent, reprezintă, în bună măsură, motivul pentru care fenomenul, dar şi conceptul indicat spre a-l exprima sunt marcate de ambiguitate. Este o situaţie pe care teoria şi ştiinţa politică nu o pot evita, dar care revendică existenţa unor încercări de clarificare.

64. Yann Basset, Stephen Launay, „O polemică sud-americană: populismul", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 185-216.
65. Alexander B. Makulilo, „Populism şi democraţie în Africa", respectiv Emmanuel Banywesize, „Forme şi derivate ale populismului în Africa Subsahariană"; în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 217-262, 263-298.
66. Dylan Kissane, „Fermieri şi pepeni. Ascensiunea şi declinul partidelor populiste în politica australiană", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 299-328.
67. Anders Ravik Jupskas, „În numele poporului! Populismul contemporan în Scandinavia", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 329-374.
68. Michael Shafir, „Neopopulismul în zodia postcomunismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 401-444.
69. Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 11-12.

Acestea trebuie să îmbine demersurile de identificare a elementelor empirice ale populismului cu abordările de factură normativă, întrucât „populismul teoretic, fără o validă testare practică şi comparată, nu poate aspira la o clarificare conceptuală"[70], plecând de la conştientizarea faptului că avem de-a face cu un fenomen aflat într-o permanentă evoluţie. Asum aceste consideraţii ca punct de plecare pentru prezentarea modului în care înţeleg reprezentarea oferită de perspectiva teoretico-politică asupra populismului.

2.2.2. *Populismul din perspectivă teoretico-politică*

De regulă, abordarea populismului din perspectivă teoretico-politică preia elementele istorice de tipul celor invocate mai sus, încercând să le „fixeze" în anumite cadre conceptuale. Analizele configurate până în prezent din acest unghi certifică faptul că, în zona relaţiilor conceptuale, „populismul" este asociat unor concepte precum „democraţie", „popor", „suveranitate", „elite", „mase", „electoralism", „partidism", „leadership" etc. În mod evident, identificarea unor asemenea relaţii este foarte importantă în încercarea de a configura un „algoritm" de studiu al populismului. Cu toate acestea, un astfel de proces nu este şi suficient. Arătând că, în pofida instituirii unor atari relaţii conceptuale, „(...) populismul este un termen în mod serios subconceptualizat"[71], teoreticianul politic Paul Taggart este interesat să surprindă căile urmate de cercetători în încercarea lor de a „localiza" populismul. Luând în considerare ideile expuse de Taggart, putem vorbi de o abordare *circumstanţială*, de una *taxonomică* şi de una *ideal-tipică*. Prima dintre acestea vizează extragerea elementelor definiţionale ale populismului din circumstanţele care anunţă prezenţa sa, cea de a doua are în vedere variatele tipuri de populism, iar cea de a treia, pe care Taggart însuşi o urmează, propune populismul ca tip ideal, în sensul weberian, pentru a surprinde cauzele şi efectele acestuia[72]. Din punctul meu de vedere, un

70. Sergiu Gherghina, Sorina Soare, „Populismul - concept sofisticat şi realităţi politice diverse", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 8-9.
71. Paul Taggart, *op. cit.*, p. 64.
72. *Ibidem*, p. 66.

astfel de demers, situat în zona palierului normativ al teoriei politice, de natură să releve cele mai importante teme ale populismului, trebuie întregit cu o analiză ideologică a fenomenului, ca etapă intermediară spre analiza sa empirică. Ca atare, în cele ce urmează îmi propun să realizez o analiză conceptuală care să permită o minimală definire a populismului. Acesteia îi voi adăuga interpretarea mea, realizată din perspectiva analizei ideologice, cu privire la caracterul transdoctrinar şi procesual al populismului, pentru ca apoi să îmi îndrept atenţia înspre elementele empirice specifice fenomenului populist.

2.2.2.1. Analiza conceptuală

În teoria politică, analiza conceptuală dedicată populismului reţine, dintru început, semnificaţia negativă alocată termenului. La modul general, această formă de semantizare este cauzată de constatarea că populismul

> este negator prin aceea că discursurile şi proiectele sale se află, în mod categoric, în contradicţie cu cvasitotalitatea principiilor, a componentelor instituţionale şi a practicilor personale ale puterilor existente[73].

De asemenea, Guy Hermet subliniază că „(...) orientarea esenţială a ideologiei populiste ţine de natura ei «negatoare»"[74]. Această situare „în negaţie" determină însăşi percepţia asupra populismului şi plasarea sa în sfera negativului, prin raportare la aceea a puterii instituţionalizate. În mod particular însă, populismul se raportează în practica politică şi este raportat în teoria politică la cadrul instituţional al democraţiei, fiind, parcă, o expresie mereu actualizată a constatării lui Giovanni Sartori, potrivit căreia

> democraţia fără duşman [referinţă la căderea comunismului, *n.m. D.Ş.*] nu se mai confruntă cu probleme externe. Paradoxal - şi nu prea - este că pierderea duşmanului din exterior face să se reverse acea cutie a Pandorei plină cu probleme interne[75].

Populismul se remarcă, acum ca şi în trecut, printr-o permanentă insatisfacţie faţă de modul de funcţionare a instituţiilor democratice.

---

73. Guy Hermet, *Sociologia populismului*, ed. cit., p. 59.
74. *Ibidem*.
75. Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 443.

Dacă, pe de o parte, negativitatea orientării - care atrage după sine negativitatea conceptului - pare a fi inerentă ambiguităţii semantice de care termenul este caracterizat, constatându-se că „populismul, ca multe alte concepte, este prin el însuşi un recipient ce poate fi umplut şi a cărui semnificaţie e conferită de ceea ce se toarnă în el"[76], pe de altă parte, percepţia negativă asupra sa este cauzată de faptul că populiştii sunt „(...) întotdeauna mult mai clari cu privire la aspectele faţă de care se împotrivesc decât cu privire la ceea ce susţin"[77]. Desigur, a constata negativitatea semantică a conceptului şi cea de orientare pe care o implică realitatea exprimată de acesta nu constituie o soluţie explicativă la nivel normativ şi cu atât mai puţin la nivel empiric. Tocmai din acest motiv, specialiştii interesaţi de relaţia paradoxală pe care populismul o întreţine cu democraţia - câtă vreme în ambele cazuri este invocată, cu un aer de sacralitate, o realitate ea însăşi ambiguă, aceea de „popor" - urmăresc să circumscrie nu doar elementele funcţionale ale democraţiei care se constituie în subiecte de critică pentru populism, ci şi eventualul rol pe care populismul îl poate juca dincolo de simpla sa plasare în zona negativului. Cred că putem identifica aici - dacă asumpţia mea este corectă - un bun punct de start pentru un exerciţiu de reconsiderare conceptuală a termenului, în sensul unui *instrument analitic*. Voi lua însă în discuţie această posibilitate abia la finalul prezentului capitol. Între timp, putem observa că populismul pare să fi permanentizat sub raport istoric un rol pe care, în trecut, l-au jucat „democratizatorii", cu diferenţa că, cel puţin până în prezent, el nu a reuşit să ofere, nicăieri acolo unde s-a manifestat, o alternativă credibilă la problemele pe care susţinea că le-a identificat - şi, într-adevăr, asemenea probleme funcţionale există, inclusiv în democraţiile contemporane consolidate - la nivelul funcţionalităţii democratice. Căci, aşa cum indică Robert Dahl,

> istoria democraţiei este tot atât de mult o istorie a eşecurilor, pe cât este o istorie a succeselor: a eşecurilor de a depăşi limitele existente, a unor realizări de excepţie, dar şi de moment, urmate de înfrângeri masive şi, uneori, a ambiţiilor utopice urmate de deziluzie şi disperare[78].

---

76. Yves Méni, Yves Surel, „The constitutive ambiguity of populism", în Yves Méni, Yves Surel (eds.), *op. cit.*, p. 6.
77. Paul Taggart, *op. cit.*, p. 72.
78. Robert Dahl, *Democraţia şi criticii ei*, trad. de Petru Iamandi, Editura Institutul European, Iaşi, 2002, p. 430.

Este vorba despre rolul de a provoca puterea instituită cu privire la locul „poporului" în procesul de luare a deciziilor. Problema este că, supralicitând rolul „poporului" şi pretinzând că vorbeşte în numele său (în definitiv, după cum susţine Guy Hermet, „cei mai buni prieteni ai poporului devin cei care îi denunţă pe duşmanii acestuia cu cea mai mare vigoare"[79]), populismul aspiră să se înscrie în galeria „salvatorilor democraţiei" prin apel la o serie de tehnici, inclusiv de natură ideologică, tehnici care, la o analiză sumară, escamotează cadrele fireşti ale funcţionalităţii democratice în lumea modernă, punând în pericol însăşi existenţa democraţiei. În acest sens, propunând o sinteză a motivelor pentru care se poate considera că populismul exercită un impact negativ asupra cadrului de funcţionare a democraţiei, Gianfranco Pasquino are în vedere următoarele aspecte[80]: credinţa că îmbunătăţirea condiţiilor de funcţionare a unei societăţi democratice provine exclusiv din calităţile extraordinare ale unui lider; identificarea celor percepuţi drept duşmani ai „poporului" şi opoziţia ori chiar ostilitatea directă faţă de aceştia (în baza a ceea ce Carl Schmitt circumscria prin apel la opoziţia binară prieten - duşman[81]); respingerea oricăror forme de intermediere politică şi instituţională, considerându-se că acestea nu fac decât să distorsioneze şi să trădeze „voinţa poporului"; în fine, imposibilitatea de a răspunde excesivelor expectanţe sociale pe care el însuşi le creează. Şi totuşi, analiza conceptuală a populismului nu poate evita *sine die* o încercare de definire a acestuia. Din punctul meu de vedere, date fiind cele expuse până în prezent, o definiţie acceptabilă ar putea fi constituită din elementele combinate ale unor cercetări recente cu privire la populism. Am în vedere, pe de o parte, definiţia propusă de Daniele Albertazzi şi Duncan McDonnell, potrivit căreia populismul reprezintă „o ideologie care plasează poporul virtuos şi omogen împotriva unor elite şi a unei «alterităţi» periculoase care sunt descrise ca deprivând (sau încercând să depriveze) poporul suveran de drepturile, valorile, prosperitatea sau vocea sa"[82], şi, pe

79. Guy Hermet, *Poporul contra democraţiei*, trad. de Rodica Caragea, Editura Institutul European, Iaşi, f.a., p. 175.
80. Gianfranco Pasquino, *op. cit.*, pp. 28-29.
81. Vezi, în acest sens, referinţele expuse în Alfio Mastropaolo, „Politics against democracy: Party withdrawal and populist breakthrough", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *op. cit.*, pp. 34-36.
82. Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, „Introduction: The sceptre and the spectre", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *op. cit.*, p. 3.

de altă parte, aceea susţinută de Cas Mudde, conform căreia populismul este „(...) o ideologie care consideră societatea ca fiind separată, în mod ultimativ, în două grupuri omogene şi antagonice, «poporul pur» *versus* «elita coruptă», şi care argumentează că politica ar trebui să fie o expresie a *volonté générale* («voinţei generale») a poporului"[83]. Pe linia argumentării anunţate aici, am în atenţie posibilitatea de a combina analiza conceptuală cu o analiză ideologică şi, ulterior, cu o analiză empirică a populismului. Din această perspectivă, definesc populismul drept *o ideologie particulară de factură transdoctrinară, asumată sau nu la nivel partidist, care proiectează un spaţiu politico-social de orientare maniheistă, în numele unei definiri unilaterale a „poporului", pe care îl opune reprezentanţilor politicii instituţionalizate (aşa-numita „elită") şi care asumă drept scop recâştigarea „suveranităţii" în condiţiile unei adaptabilităţi economice, sociale, politice şi organizaţionale de natură procesuală*. Consider că această modalitate de definire surprinde identitatea populismului specific epocii noastre, deschizând atât oportunitatea unei analize ideologice, cât şi pe aceea a unei analize empirice în contextul teoriei politice contemporane. Ceea ce mai trebuie adăugat aici este faptul că teoria politică trebuie să ţină cont de impactul pe care studiul populismului îl are asupra propriului său tip de discurs, aspect asupra căruia voi reveni atunci când voi argumenta în favoarea reconsiderării analitice a acestuia.

2.2.2.2. Analiza ideologică[84]

Includerea populismului în tabloul ideologic al contemporaneităţii urmează premisa anunţată de Donald MacRae în a doua jumătate a secolului trecut, atunci când sublinia că, „dacă dorim să conferim o semnificaţie populismului, trebuie să îl tratăm ca pe o ideologie, deşi

83. Cas Mudde, „The populist Zeitgeist", art. cit., p. 543.

84. În acest cadru, preiau câteva idei pe care le-am dezvoltat pe larg în Daniel Şandru, „Componente ideologice ale populismului", în Sergiu Mişcoiu, Sergiu Gherghina, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 73-112, cu precizarea că, între timp, aprofundarea cercetării pe această temă mi-a permis configurarea definiţiei redate mai sus, care este, din punctul meu de vedere, de natură să întregească analiza ideologică pe care am propus-o cu privire la populism.

nu doar în acest sens"[85]. Şi analizele contemporane îşi concentrează atenţia asupra circumscrierii ideologice a fenomenului în discuţie, arătând că

> principalele concepte care se află în miezul ideologiei populiste sunt, indubitabil, „poporul", urmat de „democraţie", „suveranitate" şi „regula majorităţii", fiecare dintre acestea definindu-se prin legăturile sale cu toate celelalte[86].

Dat fiind acest context, reamintesc faptul că, în înţelegerea mea, conceptul de ideologie are o semnificaţie pozitivă (fără ca această interpretare să includă nuanţe de natură etică). De asemenea, readuc în atenţie ideea că, dincolo de această înţelegere generală a ideologiei, am în vedere şi dimensiunile sale particulare, acelea evaluate în termenii „ismelor".

Dacă acceptăm ideea că spaţiul social este o construcţie ideologică, în sensul în care am definit mai sus ideologia, putem opera conceptual cu *populismul* în direcţia înţelegerii sale drept o ideologie particulară care influenţează anumite convenţii deja existente şi astfel contribuie la schimbarea socială, întrucât prezenţa sa implică şi existenţa anumitor reacţii faţă de aceasta. Desigur că, acolo unde manifestarea empirică a populismului presupune calificarea sa ca tip de guvernare – aşa cum s-a întâmplat, spre exemplu, în anumite state sud-americane, dar şi europene –, impactul său la nivelul schimbării sociale poate fi unul accelerat şi poate îmbrăca forme violente. În orice caz, simpla prezenţă a populismului în spaţiul comunitar revendică apariţia unor schimbări în plan social, vizibile de la nivelul organizaţional al politicii şi până la cel discursiv, redat îndeobşte prin mass-media[87]. Din acest motiv, consider că populismul deţine o resursă ideologică

85. Donald MacRae, *op. cit.*, p. 154.
86. Margaret Canovan, „Taking politics to the people: Populism as the ideology of democracy", în Yves Méni, Yves Surel (eds.), *op. cit.*, p. 33.
87. Gianpietro Mazzoleni, „Populism and the media", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *op. cit.*, p. 62, susţine că „(...) există anumite dovezi convingătoare cu privire la existenţa unor legături strânse între procesele centrate mediatic şi fenomenul politic al populismului. Toate fazele ciclului de viaţă al unei mişcări populiste sunt afectate de anumite influenţe coordonate de media, iar liderii populişti nu pot desconsidera puterea seducătoare a mediei. Dacă o fac, riscă marginalizarea".

minimală, dincolo de variatele sale forme de manifestare empirică. Această resursă ideologică nu are însă un nucleu doctrinar propriu. Susţin, dimpotrivă, că nucleul ideatic al populismului este unul *transdoctrinar*. În cazul său, lucrurile nu stau precum în cel al ideologiilor structurate ale modernităţii, liberalismul, conservatorismul şi socialismul, care au avut, *ab initio*, un corpus doctrinar ce s-a manifestat cu pregnanţă atât în domeniul teoriei politice, cât şi în acela al teoriei economice. Ideologiile moderne traduc pe înţelesul maselor ideile complexe conţinute de propriile lor doctrine şi, în plus, îşi exhibă – şi astăzi, ca şi în trecut – caracterul programatic, acţional. Şi populismul joacă un rol de „traducător" din perspectivă ideologică, numai că, spre deosebire de ideologiile structurate, el nu deţine o doctrină proprie. Cu alte cuvinte, în spatele nucleului său ideologic minimal nu se află o „doctrină populistă", înţeleasă în termenii în care percepem doctrinele liberală, conservatoare ori socialistă, ci un mix ideatic constituit din elemente preluate din aceste doctrine, în funcţie de contextul social, economic, cultural-politic sau organizaţional. În acest sens, aşa cum am specificat şi în definiţia redată mai sus, *populismul este o ideologie transdoctrinară* şi *procesuală*. În rândurile următoare, voi încerca să surprind principalele elemente ce îndrituiesc o astfel de caracterizare.

Să observăm, întâi de toate, că operăm, ca şi în cazul altor ideologii particulare, cu o „naraţiune" sau cu o „poveste" care îşi extrage elementele dintre cele existente deja la nivelul imaginarului social al unei comunităţi, dar care contribuie, pe de altă parte, într-un mod propriu, la influenţarea convenţiilor ideologice din respectiva comunitate. Până aici, nu există nicio deosebire de formă între populism şi celelate ideologii particulare, deşi posibilele obiecţii cu privire la tratarea sa în sens ideologic au fost enumerate, spre exemplu, de Margaret Canovan, care a invocat lipsa substanţei intelectuale, caracterul său reactiv şi apetenţa sa discursivă, concluzionând totuşi că acesta poate fi înţeles ca o „ideologie a democraţiei" ce se fundamentează pe o proiecţie de tip redemptiv[88]. Luând în calcul această caracterizare minimală a ideologiei populiste, ceea ce mă interesează este să evidenţiez transdoctrinarismul său. Astfel, consider că populismul are un caracter transdoctrinar întrucât, pe de o parte, îi lipseşte, aşa cum am amintit deja, un corp doctrinar propriu, fapt ce nu se întâmplă în cazul ideologiilor consacrate, iar pe de altă parte, populismul

88. Margaret Canovan, art. cit., pp. 33-38.

poate, în aceeaşi măsură în care preia elemente doctrinare specifice altor ideologii, să se plieze pe nucleul valoric al acestora din urmă. Să analizăm pe rând cele două dimensiuni ale ideologiei populiste. În ceea ce priveşte prima coordonată, se poate susţine ideea potrivit căreia „calitatea de tip Janus a «situaţiei populiste» este reflectată în sinteza ideologică populistă, aceea dintre tradiţionalism şi modernism"[89]. Într-adevăr, există o tensiune de factură ideologică în cadrul modului în care populismul se raportează la realitatea politică a prezentului. Sinteza ideologică amintită anterior are însă ca bază capacitatea populismului de a prelua elemente doctrinare proprii altor ideologii, fie că este vorba despre liberalism (capacitatea de autodeterminare a voinţei cetăţenilor), fie că este vorba despre conservatorism (raportarea la o tradiţie a comunităţii), fie că este vorba despre socialism (apelul la „poporul" reprezentat de grupurile sociale dezavantajate), fie că avem de-a face, în fine, cu naţionalismul (prin coloratura de factură etnică aplicată aceluiaşi „popor" în contextul trasării „frontierei interne" dintre „noi" şi „ceilalţi"). Tocmai din acest motiv,

> populismul este, chiar între ideologii, un plagiator notabil, lucrând cu elemente de doctrină şi cu imagini preluate pe larg de la celelalte atitudini, mai bine instituite[90].

Există, desigur, un *efect de influenţă* între toate ideologiile, aspect pe care îl voi aplica populismului în cele ce urmează. Ceea ce vreau să subliniez acum este însă faptul că, dacă marile idei politice şi economice ale modernităţii au evoluat mai întâi doctrinar, pentru ca, odată cu democratizarea societăţii occidentale, să se cristalizeze ideologic, populismul a apărut ca un fenomen politic ce a îmbrăcat o haină ideologică ţesută din elementele doctrinare aparţinând unor ideologii deja existente. Dat fiind acest considerent,

> trebuie să ne aşteptăm să descoperim că o mare parte a elementelor identificabile în populism pot fi de asemenea regăsite în cadrul altor „isme", atât în cele care precedă populismul modern, cât şi în cele care au coexistat cu acesta din punct de vedere cronologic[91].

---

89. Angus Stewart, art. cit., p. 191.
90. Kenneth Minogue, art. cit., p. 202.
91. Peter Worsley, *„The concept of populism"*, în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *op. cit.*, p. 218.

Cât priveşte cea de a doua dimensiune - care ne arată că populismul poate, în aceeaşi măsură în care preia elemente doctrinare specifice altor ideologii, să se plieze pe nucleul valoric al acestora din urmă -, există în acest cadru un *efect de influenţă* cu dublu sens. Preluarea unor elemente proprii altor ideologii poate face ca, în contextul existenţei anumitor „structuri de oportunitate"[92], populismul să fie compatibil cu orice altă ideologie. Într-o asemenea situaţie şi în funcţie de factorii de natură socială, cultural-politică, economică ori organizaţională existenţi într-o comunitate dată, putem să avem de-a face fie cu un *efect de recalibrare ideologică*, fie cu un *efect de imitaţie ideologică*. În primul caz, celelalte ideologii existente în cadrul social se reconfigurează atât la nivelul nucleului axiologic, cât şi la nivelul orizontului discursiv al reprezentanţilor lor, fie că vorbim despre lideri sau despre organizaţii politice, astfel încât să poată răspunde provocărilor implicate de prezenţa ideologiei populiste. În cel de-al doilea caz, poate avea loc o preluare a elementelor simbolice proprii ideologiei populiste de către reprezentanţii celorlalte ideologii, de asemenea la nivel structural, atitudinal sau discursiv; această preluare permite accesul ideologiei populiste spre piaţa publică a comunităţii respective pe alte canale, uneori mult mai credibile, decât cele pe care le are la dispoziţie atunci când celelalte ideologii se recalibrează. Acest efect de influenţă cu dublu sens este posibil în măsura în care, ca ideologie particulară, populismul este asemănător, sub aspectul structurării sale funcţionale, cu orice altă proiecţie ideologico-politică. Fără a-l analiza în termenii teoriei etice, populismul poate fi diferenţiat totuşi de celelalte ideologii prin faptul că, în afara caracterului său transdoctrinar, el exhibă şi o viguroasă apetenţă simbolică, prin apel la elemente ale imaginarului cum sunt mitul şi utopia. În mod evident, asemenea elemente există şi în cazul ideologiilor particulare precum cele amintite mai sus, încât fiecare dintre ele pare să fie caracterizată de o predispoziţie pentru ceea ce am numit *fantasme politice*. Totuşi, ceea ce pare să fie specific populismului este combinarea ideologică a principalelor forme sau dimensiuni ale „mentalităţii utopico-mitologice" în funcţie de context, şi aici regăsesc elementul conjunctiv dintre caracterul său *transdoctrinar* şi cel *procesual*.

Rezultată dintr-o opoziţie faţă de instituţiile politice ale prezentului şi susţinând o schimbare *imediată* a realităţii sociale, ideologia populistă

92. Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, *op. cit.*, p. 9.

oferă în loc o proiecţie care combină contextual orientarea spre viitor cu orientarea spre trecut, astfel încât produsul este fundamentat pe promisiuni:

> Populiştii (...) nu sunt circumspecţi faţă de promisiuni. Ei promit securitate. Promit prosperitate. Promit identitate. Ei promit întoarcerea sceptrului democraţiei la deţinătorul său de drept[93].

În cuvintele lui Margaret Canovan, aici se află diferenţa dintre atitudinea „pragmatică" a democraţiei şi atitudinea „redemptivă" a populismului. În cazul populismului, timpul nu mai are răbdare cu realitatea socială a prezentului, iar disfuncţiile constatate la nivelul acesteia nu pot face obiectul dezbaterilor pe care le implică procedurile şi mecanismele instituţionale ale democraţiei:

> Populismul deţine un statut oarecum diferit de al altor ideologii, acesta fiind derivat din reacţia sa mai curând faţă de instituţiile înseşi decât faţă de dezbaterea existentă în interiorul respectivelor instituţii[94].

De aici rezultă *imediatitatea* populismului, sustenabilă numai prin apel la o proiecţie ideologică de factură utopic-mitologică, ceea ce înseamnă reactualizarea discursivă a unor elemente mitice din trecutul „vârstei de aur" şi proiectarea lor ca soluţie viitoare pentru neajunsurile ce marchează prezentul. Mixând ideologic critica prezentului disfuncţional cu orientarea spre un trecut idealizat ce poate proiecta un viitor al perfecţiunii politice şi atribuind „poporului" capacitatea de a prelua în imediat prerogativele pe care i le conferă suveranitatea al cărei proprietar de drept este, populismul îşi evidenţiază, dincolo de „balastul utopico-mitologic" (pe care îl deţine, se pare, într-un grad mai ridicat decât în cazul altor ideologii), şi rolul său de „protestatar profetic sau mesianic"[95].

---

93. Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, „Conclusion: Populism and twenty-first century Western European democracy", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *op. cit.*, p. 219.
94. Paul Taggart, *op. cit.*, p. 79.
95. Sintagma îi aparţine psihosociologului francez Jean-Pierre Deconchy, care arată că „ceea ce pune în discuţie protestatarul efervescent nu este *conţinutul* sau *obiectul* credinţei administrate de sistemul ortodox, ci tipul de *reglare socială* pe care acest sistem l-a impus credinţelor esenţiale ale

Din statutul transdoctrinar al populismului derivă, în opinia mea, şi caracterul său procesual, fundamentat pe flexibilitatea ideologică şi dezarmanta sa capacitate de adaptare contextuală. Practic, populismul se autoconstruieşte ideologic, aşa cum am subliniat deja, chiar în timpul instituirii ontologice - proces vizibil mai ales, la nivel discursiv - a realităţii sociale pe care o opune prezentului. Preluând aspecte doctrinare care nu îi aparţin în chip originar, „jonglând" cu elementele utopico-mitologice existente la nivelul imaginarului social al oricărei comunităţi[96] şi adaptându-se, atunci când are această oportunitate, contextului ideologic dintr-o societate dată, populismul se află într-un permanent proces de autoconstituire, proces care poate lua forme diferite, în funcţie nu doar de coordonatele spaţiale ori temporale, ci şi de acelea sociale, cultural-politice, economice sau organizaţionale. În cadrul ideologiei populiste există, desigur, anumite teme recurente[97], dintre care unele sunt vizibile şi la nivelul registrului

---

grupului, mergând până la epuizarea semnificaţiilor, a savorilor şi, adesea, a potenţialităţilor sale politice. Pentru că, în fond, protestatarul profetic sau mesianic le reproşează susţinătorilor sistemului ortodox că ar fi banalizat valorile şi intuiţiile începuturilor, el caută să reintroducă în câmpul social conţinuturi şi semnificaţii pe care sistemul a reuşit să le controleze şi să le gestioneze atât de bine, încât propriii adepţi ajung să creadă mai mult în instituţii decât în valori" - Jean-Pierre Deconchy, *Credinţe şi ideologii. Abordări psihosociale*, trad. de Luminiţa Botoşineanu şi Florin Botoşineanu, Editura Polirom, Iaşi, 2010, p. 14.

96. În acest sens, Francisco Panizza subliniază că „populismul este un mod de identificare accesibil oricărui actor politic ce operează într-un câmp discursiv în care noţiunea de suveranitate a poporului şi corolarul său inevitabil, conflictul dintre cei puternici şi cei fără de putere, reprezintă elementele centrale ale imaginarului politic" - Francisco Panizza, *op. cit.*, p. 4.

97. Cu privire la temele centrale ale ideologiei populiste, comparaţia dintre perspectivele „clasice" asupra fenomenului şi cele contemporane atestă evoluţia şi modificarea în timp a acestora. Astfel, în a doua parte a secolului trecut, Kenneth Minogue identifica drept trăsături distinctive ale acestei ideologii următoarele cinci aspecte, subliniind totuşi că unele dintre ele se regăsesc şi în cazurile altor ideologii: apelul la nostalgia populară, prin trimitere la „vârsta de aur"; concepţia unei armonii naturale, a cărei posibilitate devine realitate odată cu înlăturarea exploatatorilor poporului; versiunea dualistă cu privire la lupta socială; teoria conspiraţiei aplicată în istorie; primatul banilor - Kenneth Minogue, *op. cit.*, p. 206. La nivelul analizelor recente, Daniele Albertazzi şi Duncan

tematic al altor ideologii; pe de altă parte, acestor teme le pot fi adăugate altele, după cum teme sau idei „mai vechi" pot fi „împrospătate" ori utilizate într-un sens nou. Aşa cum arată Peter Worsley, ne aflăm în postura de a constata că „ideile «originale» trebuie, aşadar, în mod intrinsec modificate în cadrul procesului, devenind *idei diferite*"[98]. Asemenea efecte de strategie sunt însă dictate de context, fapt ce evidenţiază extraordinara capacitate de adaptare a ideologiei populiste. Indiferent la context rămâne numai apelul la „poporul" în numele căruia populismul pretinde că se manifestă, ceea ce accentuează, paradoxal, caracterul procesual al acestei ideologii, de vreme ce

> permite versatilitatea şi poziţiile cameleonice în funcţie de timp, loc, nevoi şi strategii. Conţinutul slab şi vag al acestui cadru ideologic este unul mai oportunist şi mai flexibil decât cel al ideologiilor dominante purtătoare de valoare[99].

Observăm deci că ambiguitatea ideologică a populismului, marcată indisolubil de caracterul său transdoctrinar, se constituie în elementul care, în loc să slăbească posibilitatea sa de manifestare, o întăreşte în fapt şi chiar o multiplică, permiţându-i adaptarea la cadre sociale, politice, economice ori organizaţionale dintre cele mai diferite. O astfel de situaţie poate fi demonstrată prin raportare la referinţele empirice ale populismului.

2.2.2.3. Analiza empirică

Nu intenţionez să detaliez în acest context aspecte ale practicii politice populiste prin trimiteri concrete la mişcări şi partide care au îmbrăţişat ori îmbrăţişează astăzi acest crez ideologic. În această direcţie, referinţele bibliografice sunt deja extinse, iar cercetările privind spaţiul european în ansamblul său sunt deja consacrate. De curând, şi cele relative la spaţiul românesc - inclusiv contemporan - au început să-şi facă

McDonnell surprind următoarele patru principii interconectate ale populismului: poporul este unul singur şi este „bun" în mod inerent; poporul este suveran; cultura şi modul de viaţă al poporului reprezintă valori nepreţuite; liderul şi partidul/mişcarea sunt totuna cu poporul - Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, *op. cit.*, p. 6.

98. Peter Worsley, *op. cit.*, p. 213.

99. Yves Méni, Yves Surel, *op. cit.*, p. 18.

simţită prezenţa, „raportări" empirice în acest sens fiind oferite circuitului academic internaţional de către specialişti recunoscuţi. Ca atare, sunt interesat mai curând să iau în discuţie elementele cele mai importante ale cadrului empiric de analiză a populismului, aşa cum apar acestea în contextul teoriei politice contemporane. O primă cale de urmat poate fi cea sugerată de specialiştii preocupaţi să delimiteze proprietăţile esenţiale ale populismului, „decupate" din intensiunea conceptului ca atare[100]. Sunt puse în dezbatere, astfel, caracteristici precum *contactul direct cu masele*, pe care îl revendică liderii populişti, şi *opoziţia faţă de politica instituţionalizată*, manifestată, cel mai adesea, într-o manieră polemică, în ideea obţinerii sprijinului popular. Aceste două proprietăţi considerate esenţiale delimitează elementele de forţă ale cadrului de analiză empirică a populismului: un tip specific de *leadership*, un tip specific de *manifestare partidistă* şi, aş adăuga, pe baza analizei realizate mai sus, un tip specific de *proiecţie ideologică*. În cele ce urmează, voi pune la lucru numai primele două elemente, întrucât problema componentelor ideologice ale populismului a fost deja detaliată în această secţiune.

Dacă e să ne referim la tipul specific de leadership pe care populismul îl exhibă, trebuie să avem în vedere, aşa cum sugerează Flavio Chiapponi, faptul că această ideologie particulară „(...) se alimentează din contactul direct cu liderul şi cu susţinătorii lui"[101]. Discursiv, cel puţin, liderii populişti se prezintă ca nefăcând parte din establishmentul politic, faţă de care protestează cu scopul de a obţine sprijin popular, ceea ce înseamnă, evident, şi sprijin electoral. Majoritatea studiilor referitoare la tipul de leadership asociat populismului subliniază prezenţa unui aspect teoretizat de Max Weber. Este vorba despre *charismă*. În acest sens, principalele argumente subliniază personalizarea excesivă a demersului populist, utlilizarea demagogiei ca proiect discursiv, apelul emoţional adresat în permanenţă „poporului", asumarea identităţii de „outsider" şi de „challenger", încercarea de a obţine profit electoral în situaţii de criză, toate

100. George Jiglău, „Ştim despre ce vorbim? O perspectivă teoretică asupra populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *op. cit.*, pp. 55-86.

101. Flavio Chiapponi, „Charismă, *leadership* şi populism: câteva elemente pentru o teorie empirică", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, p. 114.

acestea mizând pe charisma unui lider care „electrizează" nemulţumiţii, indiferent de statutul social al acestora, prin opoziţia anunţată la adresa politicii instituţionalizate. Cu privire la această chestiune, cercetările recente arată că, într-adevăr, odată cu avansul democratizării şi în pofida faptului că, spre exemplu, cetăţenii democraţiilor occidentale sunt mult mai educaţi, au un acces mai larg la surse de informare şi, prin urmare, ar trebui să manifeste o raportare raţională faţă de politică, tipul de *autoritate charismatică*, aşa cum a fost acesta definit de Weber, tinde să prindă teren în faţa *autorităţii tradiţionale* şi a *autorităţii legal-raţionale*. În cuvintele lui Cas Mudde,

> emanciparea cetăţenilor (...) a subminat competenţa elitelor, sau cel puţin percepţia cetăţenilor cu privire la aceasta, ca şi autoritatea lor (legală). Pe cale de consecinţă, ceea ce emerge este un mai mare spaţiu de manifestare pentru al treilea tip de autoritate [dintre ideal-tipurile lui Weber, *n.m. D.Ş.*]: charisma[102].

O asemenea realitate survine în urma procesului repetat de „erodare" a politicii instituţionalizate ori a imaginii acesteia la nivelul opiniei publice, observabilă, în ultimele decenii, nu doar în ceea ce priveşte infuzia de mişcări şi organizaţii de factură populistă în spaţiul european, ci şi în ceea ce priveşte reducerea gradului de participativitate civică a cetăţenilor la jocul politic democratic. Se pare că, în democraţiile actuale, cetăţenii nu mai vor să participe procedural la politică, ci eventual să delege atribuţiile lor civice unor lideri charismatici, dar pe care îi percep ca membri ai in-group-ului „noi", ceea ce poate explica inclusiv succesul anumitor lideri populişti. Apare aici o chestiune asupra căreia voi reveni mai jos – cererile de participativitate extinsă, formulate în ultimele decenii nu doar în spaţiul social, ci şi în spaţiul academic al teoriei democratice, par să aibă ele însele o tendinţă populistă, câtă vreme se îndreaptă împotriva procedurilor specifice democraţiei reprezentative, aşa cum s-au dezvoltat acestea în ultimii două sute de ani. Iar aceste cereri nu vin, în mod evident, din partea maselor, cât mai ales din partea unor *elite ne-instituţionalizate politic*, aşa cum sunt elitele academice ori cele ale societăţii civile[103], ceea ce îndreptăţeşte o ipoteză care susţine că

102. Cas Mudde, art. cit., p. 556.

103. Aş introduce aici un comentariu. Este adevărat că, spre exemplu, în spaţiul românesc a fost promovat public un discurs – deopotrivă academic,

cetăţenii doresc azi „mai mult leadership şi mai puţină participare"[104]. Aceasta nu înseamnă însă că leadershipul charismatic este accesibil ori prezent numai în cazul mişcărilor şi organizaţiilor populiste. După cum subliniază Chiapponi, un astfel de element poate fi utilizat doar ca un criteriu de analiză, unul printre altele, pentru identificarea unei tipologii de conducere politică[105]. Ce este evident e însă faptul că de acest tip de leadership beneficiază mai ales liderii populişti, al căror tip specific de conducere este, aşa cum am subliniat deja, unul bazat pe contactul direct cu masele. Cercetări recente devoalează modul în care, apelând discursiv la anumite „metafore conceptuale", liderii populişti construiesc o realitate în care „poporului" îi este livrată imaginea „tatălui"[106]. Cas Mudde susţine, la rândul său, că

> în vreme ce leadershipul charismatic şi comunicarea directă dintre lider şi «popor» sunt comune printre populişti, aceste caracteristici mai curând *facilitează* decât definesc populismul[107].

---

politic şi jurnalistic – ce accentua asupra necesităţii participării civice ca premisă esenţială a tranziţiei spre o democraţie autentică. Din punctul meu de vedere, avem aici un alt semn al decalajului în raport cu evoluţia democraţiilor occidentale, ce decurge, în multe cazuri, din confundarea funcţionalităţii democratice cu dimensiunea „cantitativă" a jocului politic democratic. Dacă elitele, deopotrivă instituţionalizate şi neinstituţionalizate politic, marşează în continuare pe acest tip de discurs, reacţiile în plan social mai larg demonstrează şi scăderea participativităţii civice, şi ascensiunea populismului. Acesta din urmă se manifestă atât într-o manieră „antisistem" clar delimitată (aşa cum este cazul Partidului Poporului – Dan Diaconescu sau cel al Partidului Noua Generaţie), cât şi într-o formulă „antisistem din interiorul sistemului" (aşa cum este cazul discursului public al preşedintelui Traian Băsescu, îndreptat împotriva „sistemului ticăloşit" şi a „clasei politice" şi întregit de un permanent apel la „popor").

104. Piero Ignazi, „The silent counter-revolution. Hypotheses on the emergence of extreme right-wing parties in Europe", *European Journal of Political Research*, vol. 22, nr. 1-2/1992, pp. 3-34.
105. Flavio Chiapponi, art. cit., p. 117.
106. Ov Cristian Norocel, „Romania is a family and it needs a strict father : Conceptual metaphors at work in radical right populist discourses", *Nationalities Papers*, vol. 38, nr. 5, 2010, pp. 705-721. Ideea este amplu dezvoltată în Ov Cristian Norocel, *Our People – A Tight-Knit Family under the Same Protective Roof. A Critical Study of Gendered Conceptual Metaphors at Work in Radical Right Populism*, Unigrafia, Helsinki, 2013.
107. Cas Mudde, *op. cit.*, p. 545.

Tocmai de aceea, pentru a întregi cadrul empiric de analiză a populismului, trebuie să ne îndreptăm acum atenţia înspre tipul său specific de manifestare partidistă.

Cercetările pe tema populismului au avansat serios în ultimii ani din perspectiva teoriei stasiologice. Astfel, se consideră că, la modul general,

> pot fi identificate trei dimensiuni analitice interconectate pe care partidele pot fi investigate : partidele în cadrul electoratului, partidele ca organizaţii şi partidele drept instituţii de guvernare[108].

Pe parcursul ultimei jumătăţi de secol, politologii şi sociologii politici au remarcat faptul că, la nivelul partidelor politice au intervenit mutaţii fundamentale, atât în ceea ce priveşte modalităţile de raportare la electorat, cât şi cu referire la tipurile de organizare ori de guvernare pe care acestea le adoptă. Întrebându-se care este cauza unor asemenea schimbări, Alfio Mastropaolo pleacă de la teza clasică a compromisului rezonabil dintre partidele politice, compromis în virtutea căruia poate fi asigurată funcţionalitatea echilibrată a unui regim politic democratic[109]. În acest context - susţinut şi în cadrul teoriei şi practicii democraţiei - relaţia dintre partide şi democraţie este una indisolubilă. Lucrurile par să nu mai stea la fel însă în contemporaneitate. Reorganizarea partidelor politice pe un format de tip „catch-all", mai mult, „cartelizarea" sistemului de partide, propensiunea spre utilizarea tehnicilor populiste şi „popularizarea" imagologică sunt fenomene care atestă îndepărtarea de practicile anterioare ale politicii democratice. Acestor transformări li se suprapune faptul că

> partidele populiste propun adesea o interpretare rudimentară a democraţiei - puterea poporului -, negând direct dispoziţiile raţional-legale care structurează democraţia reprezentativă[110].

---

108. Sergiu Gherghina, „Organizarea partidelor populiste şi succesul lor electoral în România postcomunistă", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *op. cit.*, p. 234.
109. Alfio Mastropaolo, art. cit., p. 38.
110. Sorina Soare, „Genul şi speciile populismului românesc. O incursiune pe tărâmul *Tinereţii fără bătrâneţe* şi al *Vieţii fără de moarte*", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *op. cit.*, p. 93.

Nu este vorba, în mod necesar, despre o „criză", după cum subliniază Mastropaolo, ci mai curând de o „adaptare" la noile provocări pe care le implică evoluţia democraţiilor contemporane. O primă cauză este dată de faptul că partidele înseşi au fost supuse influenţei schimbărilor sociale şi politice, la fel cum s-a întâmplat cu practica democraţiei şi cu teoria democraţiei însăşi. O a doua cauză constă - după cum arată politologul italian - în importanţa rolului din ce în ce mai mare pe care îl joacă instituţiile din domeniul mass-media în context democratic[111], instituţii

> acuzate de a fi făcut ca partidele să fie superflue atât în raport cu cetăţenii, cât şi cu elitele. Cetăţenii nu mai dobândesc informaţii de la partide, ci de la mass-media, care a deformat logica proprie competiţiei politice[112].

Astfel de evoluţii indică faptul că populismul constituie în societatea de astăzi o provocare foarte serioasă. Fără a reprezenta, în mod necesar, un pericol, dar incluzând această posibilitate - iar aici discuţia vizează mai cu seamă democraţiile fragile, insuficient consolidate -, populismul însuşi dă semne de transformare. În acest sens, cercetătorii pun în discuţie posibilitatea de utilizare a termenului „neopopulism" ca instrument conceptual capabil să surprindă evoluţiile fenomenului, ce rămân totuşi impredictibile în epoca noastră[113]. Tocmai din acest motiv, şi dată fiind flexibilitatea sa ideologică, precum şi capacitatea sa de adaptare din perspectivă socială, economică, politică şi organizaţională, este necesar să analizez, în ceea ce urmează, relaţia dintre populism şi democraţie.

---

111. Tratez relaţia dintre mass-media şi ideologia democratică în cea de a doua secţiune a capitolului următor; pentru relaţia dintre mass-media şi partide, vezi Sorin Bocancea, „Mass-media şi puterea politică în România postcomunistă. Forme ale unor relaţii anormale" şi, respectiv, Tudor Pitulac, „Partide politice şi mass-media în România de azi", în Daniel Şandru, Sorin Bocancea (coord.), *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă*, ed. I, Editura Institutul European, Iaşi, 2011, pp. 97-128.
112. Alfio Mastropaolo, art. cit., p. 43.
113. Sergiu Mişcoiu, „De la populism la neopopulism? Câteva repere empirice pentru o delimitare conceptuală", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 25-43.

2.2.3. *Populism şi democraţie în epoca noastră*

„Oglindă" a democraţiei, „spectru" sau „umbră" a acesteia, populismul pare să fie indisolubil legat de evoluţia acestui tip de regim politic în ultimele două veacuri. „Democraţie" nu este, desigur, un termen mai puţin ambiguu, dar este cu certitudine un concept ale cărui repere au fost serios implantate, graţie cercetărilor, în domeniul teoriei politice. Nu voi insista aici, aşadar, asupra modului în care este definită democraţia, ci voi spune doar că, atunci când pun acest concept în relaţie cu cel de populism, am în atenţie mai ales teoria şi practica democraţiei reprezentative. Optez pentru o astfel de abordare dintr-un dublu motiv : pe de o parte, democraţia reprezentativă este tipul de regim politic care funcţionează - cu diferenţe de nuanţă, desigur, la care se adaugă imperfecţiuni specifice - în majoritatea ţărilor occidentale, indiferent de forma de stat ; pe de altă parte, provocările pe care le exhibă populismul în spaţiul politicii contemporane vizează, mai cu seamă, procedurile proprii democraţiei reprezentative. În plus, atât democraţia reprezentativă, cât şi populismul urmăresc, în practica politică, un obiectiv comun - acela de a asigura exercitarea „suveranităţii poporului" - chiar dacă fiecare invocă, pentru atingerea acestuia, mijloace diferite. Este firesc, prin urmare, să fiu interesat mai întâi să identific cine anume vorbeşte în numele „poporului", sub rezerva că avem de-a face cu o denominare vagă şi susceptibilă de numeroase interpretări. După această etapă, voi încerca să evidenţiez o altă caracteristică a populismului, pe care o numesc *antiproceduralismul democratic*, pentru a argumenta, în final, în favoarea necesităţii *reconsiderării analitice a populismului*.

2.2.3.1. Cine vorbeşte în numele „poporului" ?

O viziune interesantă cu privire la cei îndreptăţiţi să exprime, să apere şi să promoveze interesele existente în plan social la nivel politic pune în discuţie logica particularului şi cea a universalului. „Poporul", chiar fără a fi foarte clar determinat, este cu siguranţă alcătuit din indivizi particulari, cu propriile lor interese, care uneori pot fi convergente, iar alteori divergente. Problema este următoarea : cum

pot primi nişte interese particulare o valenţă universală? Sau, ca să plasez această întrebare în contextul jocului politic, cum anume primesc *anumite* interese calitatea de a fi interesele *tuturor*? Avem de-a face aici cu vechea problemă a „binelui general", care traversează cele două milenii şi jumătate de gândire politică. Dacă e să ne referim la regimul politic democratic, putem observa că problema articulării şi agregării intereselor dă naştere unor forme de organizare care cunosc astăzi o mare diversitate: de la cluburi şi asociaţii până la sindicate, grupuri de prestigiu şi de influenţă ori partide politice. Problema nu este, aşadar, că nu ar exista interese sau că ar lipsi modalităţile organizate de reprezentare a acestora. Problema este una care ţine de impunerea intereselor pe agenda publică, astfel încât acestea să primească, în calitatea lor de solicitări, nişte soluţii. Iar rolul revine aici, în primul rând, politicienilor. Ajungem astfel la o „elită" care vorbeşte în numele „poporului", decizând care dintre interesele particulare intră în sfera universalului, a „binelui general" pe care o societate trebuie să îl urmeze ca obiectiv. Acesta nu este un aspect exclusiv al societăţii contemporane. Într-o analiză deosebit de pertinentă, Chantal Delsol identifică valabilitatea acestei chestiuni şi pentru modul de a face politică în oraşul democratic al Antichităţii. Şi atunci, ca şi acum, cea care decide asupra universalului (spre a folosi terminologia lui Carl Schmitt) este elita, în pofida preeminenţei didactice, observabilă şi astăzi, a mitului democraţiei directe. Indivizii particulari, *idiotès* sau *cei mulţi* nu au capacitatea de a configura o privire de ansamblu relativă la „binele comun", fiind ancoraţi în plasa propriilor interese. Prin urmare, *cei puţini* vor decide asupra universalului pe care trebuie să-l respecte întreaga societate. Există deci o tradiţie elitistă a democraţiei, în linia căreia se înscrie, din punctul de vedere al practicii politice, şi democraţia reprezentativă, în care locul geometric al „suveranităţii poporului", sursa de legitimare a decidenţilor cu privire la universal rezidă în instituţia legislativă, în parlament. Din acest punct de vedere, nu este de mirare că populismul pare a fi „mai legitimat" şi chiar pretinde să aspire la rolul de prim-vorbitor în numele „poporului", din moment ce proiecţia sa ideologică are în vedere respingerea reprezentativităţii instituite politic. După cum subliniază Delsol,

> destinul populismului contemporan se înscrie în alunecarea *idiotului* grec spre *idiot* (din grecescul *idiotès* în *idiot*) sau, altfel spus, a particularului

spre imbecil: alunecare care, deja conştientizată la greci, ia o nouă turnură odată cu modernitatea[114].

Dincolo de tenta elitistă pe care am putea să o alocăm democraţiei reprezentative contemporane, tentă pe care ideologia populistă o îngroaşă ori de câte ori are ocazia, trebuie să observăm însă că acest regim de guvernare pune la lucru, din modernitate încoace, aranjamente instituţionale şi mecanisme procedurale (de natură perfectibilă, desigur) al căror rol este de a asigura o guvernare eficientă a unor comunităţi extinse. Dată fiind propensiunea sa spre utopie, populismul promite perfecţiunea într-un mod imediat, legitimându-şi demersul prin apelul la un „popor" pe care îl defineşte unilateral[115], în funcţie de propriile sale interese sau, atunci când îl desemnează cu titlu generic, îl opune statu-quoul politicii instituţionalizate. Ceea ce propune populismul este, în fond, o formă directă a politicii democratice, despre care voi discuta mai jos. Dar pretinzând, la rându-i, să vorbească în numele „poporului", populismul însuşi manifestă o atitudine elitistă - în sensul unui grup care, extras din acest „popor", ia decizii cu privire la „adevăratele" interese ale „poporului" -, chiar dacă, prin raportare la establishment, duce la constituirea unei contra-elite. De această chestiune se leagă, aşadar, modul în care „poporul" este proiectat ideologic de către populişti, din moment ce

> naraţiunea populismului articulează o varietate de mituri, simboluri, teme ideologice şi argumente raţionale, spunând audienţei sale de unde vine poporul, cum anume poate acesta să-şi înţeleagă condiţia prezentă şi oferind o cale către un viitor mai bun[116].

Francisco Panizza sugerează că unul dintre paradoxurile sesizabile în discursul ideologic al populismului este dat de faptul că această construcţie imagologică a „poporului" este proiectată într-un spaţiu

---

114. Chantal Delsol, „«Idiotul comun» al populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, p. 48.
115. Cu privire la acest aspect, Cas Mudde arată că „(...) poporul în propaganda populistă nu este nici real, nici deplin inclusiv, ci reprezintă de fapt un subset mitic şi contruit al întregii populaţii. Cu alte cuvinte, poporul populiştilor reprezintă o «comunitate imaginată», foarte apropiată de naţiunea naţionaliştilor" - Cas Mudde, *op. cit.*, p. 546.
116. Francisco Panizza, *op. cit.*, p. 20.

şi timp apolitice. Practic, în aceeaşi măsură în care anunţă „depolitizarea" vieţii publice, populismul „hiperpolitizează" relaţiile sociale prin universalizarea particularităţilor care, în mod obişnuit, ţin de viaţa privată a fiecărui individ[117]. Promovând ceea ce aş numi o *hermeneutică a vinei* expusă într-o manieră polemică, populismul se află în permanenţă în postura de a „deconspira" vinovaţii, indiferent dacă este vorba despre „elită", partide politice, parlament, birocraţie, proceduri, mecanisme sau chiar despre „sistem" în întregul său. Iar un astfel de demers discursiv este „justificat" prin trimitere la principii care invocă un argument al cantităţii şi, totodată, al excepţionalului „celor mulţi". Într-o încercare de sinteză, Albertazzi şi McDonnell arată că nucleul dur al ideologiei populiste interconectează următoarele principii:

> 1. Poporul este «bun» în mod inerent. (...) 2. Poporul este suveran. (...)
> 3. Cultura şi modul de viaţă al poporului au o valoare nepreţuită. (...)
> 4. Liderul şi partidul/mişcarea sunt totuna cu poporul[118].

Deşi, aparent, regimul democratic reprezentativ pare – câtă vreme logica sa este aceea de reprezentare a suveranităţii populare – să se afle în acelaşi univers de discurs, lucrurile nu stau deloc aşa. Din motive pe care le voi reda ulterior, democraţia operează în cadrul unor proceduri care, la rândul lor, nu-i limitează doar pe reprezentanţii poporului, ci limitează şi poporul însuşi. Aceasta nu înseamnă, desigur, că nu pot exista situaţii în care poporul să se situeze împotriva democraţiei, aşa cum în mod riguros a demonstrat Guy Hermet[119]. Tocmai în acest punct critic se insinuează, din punctul meu de vedere, discursul şi atitudinile de factură populistă. În definitiv, a clama „urgenţa" ca „poporul" să se „guverneze" singur denotă un primitivism facil, al cărui rol este cel de a sonda şi motiva „iraţionalitatea fundamentală a maselor", după expresia lui Serge Moscovici. Pe de altă parte, este evident mai dificil să operezi politic în limitele unor aranjamente constituţionale care impun respectarea unor proceduri şi care, chiar dacă sunt imperfecte şi nu pot asigura deplina responsabilitate a politicienilor, au încă meritul de a menţine politica în cadrele rezonabilităţii. Despre aceste cadre şi proceduri democratice şi despre modul în care se raportează populismul la ele este vorba în cele ce urmează.

---

117. *Ibidem*, p. 24.
118. Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, *op. cit.*, p. 6.
119. Guy Hermet, *Poporul contra democraţiei*, ed. cit.

2.2.3.2. Antiproceduralismul democratic

În teoria politică a contemporaneităţii, sunt contrapuse două viziuni ce conceptualizează raportarea populismului la democraţie. Pe de o parte, se insistă pe negativitatea deja relevată a semnificaţiei populismului, arătându-se că acesta ar reprezenta un semn de natură patologică a funcţionalităţii reprezentativităţii de tip democratic în epoca noastră. Pe de altă parte, se subliniază că populismul ar trebui înţeles mai curând ca stadiu actual al politicii democratice şi că discursul acestei ideologii s-a insinuat inclusiv în abordările academice proprii teoriei democratice, nu doar în cele specifice politicienilor şi mass-mediei. Cu alte cuvinte, prima perspectivă urmăreşte să identifice soluţii pentru „vindecarea" democraţiei reprezentative, pe considerentul că

> populismul *nu* este un concept universal care, odată eliberat, ne va permite să descifrăm toate celelalte dezbateri politice, ci este un concept secundar folositor care, dacă e utilizat cu bun-simţ şi în mod sistematic, ne va oferi capacitatea de a înţelege mişcările populiste şi care, poate cu mult mai important, ne va permite să înţelegem elementele esenţiale ale politicii reprezentării[120].

Cea de a doua este interesată să evidenţieze motivele care au determinat infuzarea spaţiului de dezbatere al democraţiei contemporane – care nu se restrânge la cadrul strict politico-instituţionalizat – cu teme populiste, în ideea prezenţei uşor sesizabile a unui *„Zeitgeist* populist", care reţine rolul de „figură principală în politica actuală a democraţiilor occidentale"[121]. Ce vreau să punctez aici este că, în timp ce prima versiune de interpretare a relaţiei dintre populism şi democraţie plasează primul termen într-un plan secundar, cea de a doua constată adaptarea populismului la „habitatul" democratic şi îi conferă locul de primă instanţă în articularea jocului politic.

Din punctul meu de vedere, populismul, în diferitele forme de manifestare prezentate până acum, deţine într-adevăr un rol pregnant în planul politicii contemporane, având o prezenţă viguroasă şi în societăţile europene consolidate din punct de vedere democratic. Această manifestare nu este exclusiv politică, ea regăsindu-se şi sub forma unui *populism intelectual* (în pofida atitudinii proiectat antiintelectuale care-i este îndeobşte atribuită), şi sub forma unui *populism*

120. Paul Taggart, art. cit., p. 62.
121. Cas Mudde, art. cit., p. 562.

mediatic, dar asupra lor nu intenţionez să insist aici. Vreau totuşi să subliniez că, asumând importantul impact al populismului în epoca noastră, consider că democraţia de factură reprezentativă deţine în continuare suficiente resurse pentru a prezerva eficienţa politică în termenii unor proceduri specifice. Drept urmare, în cele ce urmează vreau să evidenţiez procesul de eroziune pe care îl exercită populismul la adresa democraţiei reprezentative utilizând un mecanism ideologic, aplicabil în planul practicii politice, pe care îl numesc *antiproceduralism democratic*. Aceasta nu înseamnă că populismul se manifestă „în afara" procedurilor democratice, ci doar că formele sale de manifestare vizează sau anunţă respingerea, respectiv promit renunţarea la asemenea proceduri. Interesant este că acest proces se desfăşoară nu doar în numele „poporului", ci şi în numele „îmbunătăţirii" democraţiei însăşi. Mă interesează să surprind modul în care funcţionează acest mecanism, pentru a putea argumenta ulterior, în finalul capitolului de faţă, în favoarea reconsiderării analitice a populismului. Există, în acest sens, o realitate incontestabilă, relevată deja de specialiştii în teoria politică: anume, că una dintre temele favorite ale ideologiei populiste este cea care se referă la respingerea politicii reprezentative instituţionalizate. După cum indică Paul Taggart, „(...) populismul este ostil politicii reprezentative"[122] şi, pentru a legitima această ostilitate, face apel nu doar la necesitatea de a reda poporului „adevărata" suveranitate, ci şi la eşecurile survenite în practica democratică bazată pe reprezentare. Cu alte cuvinte, populismul susţine nu doar că „imensa majoritate" care formează „poporul" nu are acces la „sceptrul" suveranităţii, aflat în mâinile unei elite corupte care i-a trădat interesele, ci şi că democraţia de tip reprezentativ este „epuizată", „buna guvernare" nemaiputând fi asigurată, în consecinţă, decât de „popor", în mod direct. În opinia mea, avem de-a face aici cu o provocare extrem de puternică, bazată pe hermeneutica vinei, de care am amintit mai sus şi care pune la lucru următorul mecanism: în vederea creşterii „calităţii" democraţiei este invocat un argument „cantitativ", al „celor mulţi" care nu se mai simt reprezentaţi de „elită" (clasă politică, partide, parlament etc.) şi pentru a căror „salvare" luptă liderul, partidul ori mişcarea populistă. O precizare se impune aici, din punctul meu de vedere: o astfel de provocare poate deveni realmente un pericol la adresa politicii instituţionalizate acolo unde nu există o tradiţie cultural-politică favorabilă

122. Paul Taggart, art. cit., p. 66.

democraţiei şi unde, inclusiv din acest motiv, democraţia nu este consolidată. Această subliniere este importantă dacă înţelegem că, plasat într-un context al democratizării - aşa cum este, spre exemplu, cel al fostelor state comuniste din Europa Centrală şi de Est - în care se manifestă deopotrivă o excesivă personalizare a vieţii politice[123] şi articularea demagogică a discursului public[124], antiproceduralismul democratic periclitează însăşi existenţa regimului. Pe de altă parte, cazul ascensiunii liderului populist Jörg Haider în Austria este în măsură să ateste că şi democraţiile consolidate se dovedesc uneori „seduse" de mirajul populismului, fără însă ca această stare de fapt să pună în pericol - aşa cum s-a văzut - funcţionarea regimului. În orice caz, atât în teoria, cât şi în practica democratică, argumentul „majorităţii", formulat sub formă de principiu operaţional al politicii reprezentative, nu mai constituie de mult o condiţie suficientă pentru funcţionarea democraţiei şi, în anumite cazuri - precum sunt cele specifice ţărilor organizate după modelul consensualist al democraţiei[125] -, nici măcar una necesară, cu excepţia cadrelor tehnice riguros reglementate şi aplicabile unor chestiuni specifice. În plus, practica şi teoria democratică au luat în considerare argumentele venite din zona specialiştilor în ştiinţă politică a cărora preocupare este consolidologia democratică[126], încât astăzi un principiu precum cel al „nesiguranţei limitate" este vital pentru funcţionarea democraţiei.

Dincolo de aceste aspecte, există, fără îndoială, motive serioase să credem că populismul va funcţiona în continuare ca un puternic

123. Daniel Şandru, „Liderii şi personalizarea vieţii politice în România postcomunistă", *Anuarul Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi*, tomul I, Editura Institutul European, Iaşi, 2007.

124. Daniel Şandru, Georgeta Condur, „Democratizare şi demagogie în România postcomunistă", în Cătălin Turliuc, Alexandru Zub (eds.), *Populism, demagogie, realism politic*, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Fundaţia Konrad Adenauer, Iaşi, 2001, pp. 91-108.

125. Arend Lijphart, *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*, trad. de Cătălin Constantinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2000, şi *Democraţia în societăţile plurale*, trad. de Adriana Bargan, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

126. Larry Diamond, Yun-han Chu, Marc F. Plattner, Hung-mao Tien (coord.), *Cum se consolidează democraţia*, trad. de Magda Muntean şi Aurelian Muntean, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

factor coroziv la adresa politicii democratice reprezentative. În acest sens, Benjamin Arditi avertizează cu privire la faptul că

> fenomenul [populist] poate însemna ceva mult mai periculos decât un mod de reprezentare ori o disturbare a democraţiei, după cum poate totodată semnala o întrerupere actuală a democraţiei[127].

Cum s-a ajuns însă aici şi care sunt elementele ce pot restabili funcţionalitatea de tip democratic în faţa avansului populismului? Nu este, desigur, o întrebare care să îngăduie un răspuns lipsit de rest, ci una care revine din ce în ce mai des în analizele teoretico-politice referitoare la problema în discuţie. După cum susţine Cas Mudde, realitatea ne arată că,

> cel puţin începând cu anii '90, populismul a devenit o caracteristică obişnuită a politicii din democraţiile occidentale. Deşi populismul este încă foarte utilizat de partidele din afara sistemului sau de cele care provoacă sistemul, politicienii prezenţi pe arena principală a politicii, atât cei aflaţi la guvernare, cât şi cei situaţi în opoziţie, l-au folosit la fel de bine - în general, într-o încercare de a contracara provocările populiste[128].

Intervine, aşadar, ceea ce am numit mai sus efect de imitaţie ideologică. În termenii lui Gianfranco Pasquino, politica instituţionalizată a democraţiei reprezentative este pusă astfel în faţa impactului negativ exercitat de populism, între cauzele care au determinat această situaţie numărându-se prezenţa unui electorat captiv al populiştilor, promovarea unui discurs polemic, ostil şi conspiraţionist la adresa a ceea ce este identificat drept „elită", menţinerea imaginii negative la adresa mecanismelor şi procedurilor de intermediere politică, precum şi proiectarea unor expectanţe excesive în plan social, care fie determină alienarea grupurilor atrase de acest miraj, fie radicalizarea lor. În acest context, concluzia care se impune este aceea că

> absorbţia tuturor tipurilor de populism într-un cadru democratic satisfăcător cere timp, răbdare, schimbări în cultura politică şi multă înţelepciune instituţională[129].

---

127. Benjamin Arditi, „Populism as an internal periphery of democratic politics", în Francisco Panizza (ed.), *op. cit.*, p. 77.
128. Cas Mudde, art. cit., p. 551.
129. Gianfranco Pasquino, art. cit., p. 29.

Într-adevăr, rezistenţa teoriei şi practicii democratice în faţa avansului ideologiei populiste poate fi stimulată inclusiv de faptul că nicăieri (până în prezent, cel puţin) populismul nu a putut oferi o alternativă viabilă la guvernarea de tip reprezentativ. Pe de altă parte, din punctul meu de vedere, resursele politicii reprezentative se regăsesc, dincolo de eşecurile sale, în ceea ce Pierre Rosanvallon numea „contrademocraţia"[130]. Din această perspectivă, ar trebui revizitate analizele clasice cu privire la democraţia reprezentativă, dar şi experienţele istorice ale regimurilor democratice din ultimele două secole, spre a putea înţelege că democraţia nu este echivalentă - şi nu a fost nicicând - cu „puterea poporului", că aceasta din urmă poate şi trebuie să fie limitată, că principiul majorităţii, dacă este prost aplicat în practica politică, se poate transforma într-o „tiranie a majorităţii" şi că „poporul" căruia populiştii îi exaltă virtuţile - fără neapărat şi a crede în ele - poate să greşească atunci când este să ia decizii. Sunt tot atâtea lecţii care, în cele din urmă, nu fac decât să readucă în scenă ceea ce unii teoreticieni politici au numit „ipoteza Churchill"[131], potrivit căreia „democraţia este cel mai prost regim de guvernare, cu excepţia tuturor celorlalte"[132].

2.2.3.3. Reconsiderarea analitică a populismului[133]

Ajuns la punctul final al demersului argumentativ relativ la aspectele unei noi „religii politice", consider că posibilitatea aplicării unui exerciţiu de reconsiderare conceptuală a populismului, în interes

130. Pierre Rosanvallon, *Contrademocraţia : politica în epoca neîncrederii*, trad. de Alexandra Ionescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2010.

131. Richard Rose, William Mishler, Christian Haerpfer, *Democraţia şi alternativele ei*, trad. de Cristina Păun, Editura Institutul European, Iaşi, 2003.

132. „Multe forme de guvernământ au fost şi vor fi puse la încercare în această lume a greşelii şi a suferinţei. Nimeni nu pretinde că democraţia e perfectă sau atotştiutoare. Într-adevăr, s-a spus că democraţia este cea mai rea formă de guvernământ, cu excepţia tuturor celorlalte forme care au fost, din când în când, încercate" - Winston Churchill, Camera Comunelor, Hansard, 11 noiembrie 1947, col. 206 f, HMSO, Londra, *apud* Richard Rose, William Mishler, Christian Haerpfer, *op. cit.*

133. Preiau în această subsecţiune anumite idei pe care le-am dezvoltat pe larg în „Componente ideologice ale populismului", în Sergiu Mişcoiu, Sergiu Ghergina, Sorina Soare (eds.), *op. cit.*, pp. 73-112.

euristic şi explicativ sub raport normativ, dar şi empiric, presupune acceptarea ideii că acesta poate fi utilizat ca instrument analitic. A plasa populismul într-o poziţie în care lumina reflectoarelor îl devoalează drept antidemocratic reprezintă, în mod indeniabil, un demers perfect îndreptăţit, mai ales în condiţiile în care istoria recentă demonstrează că mişcările subîntinse acestei expresii conceptuale au afectat nu doar statutul democraţiilor fragile, de factură electorală, ci şi pe acela al democraţiilor consolidate din spaţiul european[134]. Cu toate acestea, câtă vreme populismul rămâne o figură importantă a politicii postbelice, cred că este interesantă perspectiva normativă a cărei sugestie constă nu în susţinerea „pozitivării" sale, ci în recuperarea sa tocmai în interesul fundamentării democraţiei[135], un proces despre care ştim astăzi că este o chestiune ce ţine de fiecare aspect al vieţii cotidiene dintr-o societate democratică, dincolo de „setul condiţiilor minimale"[136] care garantează existenţa acesteia, aşa cum a fost el stabilit de Robert Dahl acum aproape o jumătate de secol. Cu alte cuvinte, dacă este ca populismului să i se recunoască calitatea de „propovăduitor" al „creşterii calităţii democraţiei"[137], atunci propunerea mea este că el trebuie pus la lucru şi utilizat cu rolul de *indicator* relativ la disfuncţiile democraţiei. Urmez aici, în mod evident, calea deschisă de Albertazzi şi McDonnell, care susţin că „(...) populismul şi democraţia sunt legate în mod inextricabil"[138], argumentaţia mea vizând acum creionarea cadrului general al înţelegerii politicii contemporane,

134. Jack Hayward, „The populist challenge to elitist democracy in Europe", în Jack Hayward (Ed.), *Elitism, Populism, and European Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 10-32.

135. Numărându-se printre iniţiatorii studiilor de consolidologie democratică, Andreas Schedler a identificat cinci coordonate ale consolidării democratice: prevenirea colapsului democraţiei, prevenirea eroziunii democratice, organizarea democraţiei, dezvoltarea democraţiei şi fundamentarea democraţiei – Andreas Schedler, „Ce este consolidarea democratică?", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/aprilie 2002, pp. 122-138.

136. Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare şi opoziţie* ed. cit., p. 29.

137. În acest sens, Méni şi Surel arată că „democraţia (aşa cum funcţionează) este provocată în numele democraţiei (aşa cum este imaginată)", subliniind că „atâta vreme cât discrepanţa dintre viziunea ideală – şi idealizată – asupra democraţiei şi realitatea mai puţin perfectă va exista, va fi loc pentru populism, indiferent în ce formă s-ar manifesta acesta" – Yves Méni, Yves Surel, *op. cit.*, p. 8.

138. Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, art. cit., p. 10.

care cuprinde, inerent, şi populismul, pe urmele unor teoreticieni care au insistat asupra acestei problematici.

Ernesto Laclau este unul dintre cei mai importanţi autori care abordează populismul din perspectiva unei echivalenţe ce există între acesta şi politic. Referindu-se la modul în care realitatea este construită social, în virtutea unei logici ale cărei premise sunt de natură cultural-politică, socială şi economică, Laclau subliniază că „(...) populismul apare ca o posibilitate distinctă şi întotdeauna prezentă de structurare a vieţii politice"[139]. În această înţelegere de natură ontologică, populismul nu este, aşadar, o simplă eroare ce poate apărea la un moment dat în funcţionarea unui sistem politic, şi tocmai de aceea teoreticianul invocat pledează pentru recuperarea conceptului din poziţia de marginalitate la care a fost „condamnat" mai ales sub raport etic. Din punctul meu de vedere, şi în cazul populismului, ca şi în cazul ideologiilor particulare articulate în manieră sistematică şi specifică odată cu modernitatea, regăsim aceeaşi propensiune holistă în procesul de construcţie a spaţiului social[140]. Acesta este, de fapt, un atribut important al ideologiei, înţeleasă în maniera pozitivă redată mai sus. Din această perspectivă, realitatea poate fi interpretată ca un produs al intenţionalităţii colective, ceea ce face ca ideologia, în sensul său general, să contribuie la construcţia ei prin instituirea unor *convenţii ideologice* la înţelesul cărora membrii unei comunităţi să aibă acces prin intermediul procesului de socializare. Este la fel de adevărat, pe de altă parte, că aceste convenţii suportă în timp modificări, ca urmare a interacţiunilor interindividuale şi intergrupuri din spaţiul sociopolitic. În contextul acestor interacţiuni se manifestă şi ideologiile particulare - inclusiv, precum în societatea actuală, populismul -, contribuind şi ele la procesul evolutiv ce se derulează în acest spaţiu. Ca şi în cazul ideologiilor consacrate, şi în cel al populismului avem de-a face cu forme de manifestare ce implică o anumită proiecţie asupra spaţiului social. Este vorba, practic, despre un tip specific de construcţie socială a realităţii, pe care populismul îl realizează - aşa cum am văzut deja - printr-o

139. Ernesto Laclau, *op. cit.*, p. 13.

140. În *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, ed. cit., pp. 156-185, am argumentat cu privire la construcţia ideologică a spaţiului social prin intermediul apelului la două tipuri de proiecţii: cea individualistă şi cea holistă.

încercare de „echivalare", în numele „poporului", a importanţei unor solicitări vehiculate în spaţiul social, prin apelul la „subiectivitatea populară" şi prin instituirea unei „frontiere interne" între „noi" şi „ceilalţi". Astfel articulat din perspectivă ideologică, populismul devine, după cum indică Laclau, sinonim cu însăşi politica:

> Dacă populismul constă în postularea unei alternative radicale în cadrul spaţiului comunitar, o alegere situată la răscrucea de care atârnă viitorul unei societăţi date, atunci populismul nu devine sinonim cu politica? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ[141].

Din această perspectivă, populismul nu diferă, formal, de modul în care se manifestă în spaţiul social şi alte ideologii, din moment ce „condiţiile de posibilitate ale politicului şi condiţiile de posibilitate ale populismului sunt aceleaşi: ambele cazuri presupun diviziunea socială; în ambele regăsim un *demos* ambiguu care este, pe de o parte, o secţiune din cadrul comunităţii (defavorizată, cu statut precar), iar pe de altă parte, un agent ce se prezintă pe sine, într-o manieră antagonistă, ca fiind *întreaga* comunitate"[142].

Dacă înlocuim, în rândurile de mai sus, termenul „populism" cu oricare dintre termenii ce trimit spre numele altor ideologii particulare, îndeplinim condiţiile de echivalenţă dintre acestea şi politica în sine. În acest punct, reiterarea unei idei expuse anterior devine necesară: formal, populismul este o ideologie particulară, proprie mai cu seamă epocii noastre, ce intră în contact şi chiar poate influenţa celelalte ideologii existente şi formele lor de manifestare empirică. Pe de altă parte însă, populismul este o ideologie transdoctrinară, în sensul în care propriile sale forme de manifestare combină elemente doctrinare a căror origine se regăseşte la nivelul ideologiilor elaborate şi deja existente la nivel comunitar. Construind o proiecţie particulară asupra realităţii sociale, populismul este o ideologie ca oricare alta. Diferenţa pe care o introduce însă, prin raportare la celelalte ideologii, constă, din punctul meu de vedere, în faptul că populismul se autoconstruieşte ideologic chiar în timpul procesului de instituire ontologică a realităţii sociale pe care o opune unei stări actuale

141. Ernesto Laclau, art. cit., p. 47.
142. *Ibidem*, p. 48.

a societăţii. Aici este vizibil atât caracterul său transdoctrinar, cât şi aspectul său procesual, chestiuni asupra cărora am insistat deja. Dar tot aici devine inteligibilă capacitatea sa de a lua forme diferite, în funcţie de contextul social, cultural-politic, economic şi organizaţional.

Nu doar dimensiunea empirică a politicului exprimă o echivalenţă precum cea redată de Laclau. Dimpotrivă, teoreticienii contemporani atestă că şi analizele normative asupra fenomenului sunt influenţate de prezenţa populismului, atunci când susţin, spre exemplu, că există „(...) transformări în teoria şi practica politică ce au afectat democraţiile avansate"[143]. Într-adevăr, discursurile populiste fac foarte des apel la necesitatea „creşterii calităţii democraţiei", prin implicarea efectivă a „poporului" în procesul decizional. Atacând frontal principiul reprezentării, fundament al teoriei politice moderne a democraţiei, populismul afectează nu doar funcţionarea democraţiei ca atare, ci şi teoria politică însăşi, câtă vreme aceasta din urmă este obligată astăzi să aducă în scenă disputa intelectuală dintre o concepţie cantitativă şi una calitativă asupra democraţiei şi câtă vreme

> această nouă concepţie promite să facă democraţia mai benignă, mai transparentă şi să returneze în mod direct cetăţenilor suveranitatea, ai cărei deţinători de drept sunt[144].

Acestea sunt, pe fond, motivele care determină opinia mea, aceea de a susţine că o reconsiderare a populismului este posibilă, prin utilizarea sa ca instrument analitic. Practic, la fel cum echivalenţa dintre populism şi politică este, din punct de vedere ideologic, una reală - aşa cum am argumentat, pe urmele lui Laclau -, şi influenţa exercitată de prezenţa populismului ca fenomen la nivelul dezbaterilor teoretico-politice de natură normativă este una reală:

> impasul pe care îl experimentează teoria politică în relaţie cu populismul este departe de a fi accidental, fiind înrădăcinat în limitarea instrumentelor ontologice aflate la dispoziţia analizei politice; (...) „populismul", ca *locus* al unui bloc teoretic evaziv, reflectă anumite limite inerente modurilor în care teoria politică a abordat chestiunea manierei în care agenţii sociali „totalizează" ansamblul experienţei lor politice[145].

---

143. Alfio Mastropaolo, art. cit., p. 31.
144. *Ibidem*, p. 44.
145. Ernesto Laclau, *op. cit.*, p. 4.

Reconsiderarea analitică a populismului operează, aşadar, pe două paliere diferite : în plan empiric putem utiliza un instrument care să servească explicării formelor de manifestare a politicii actuale (între care populismul însuşi, cu multiplele sale faţete, este una), iar în plan teoretic ne putem folosi de un instrument cu ajutorul căruia să înţelegem de ce anume disfuncţiile vizibile în cadrul democraţiilor contemporane favorizează apariţia unor proiecţii ideologice de factură populistă. Mai clar spus, fie că avem în vedere dimensiunea empirică, fie că ne referim la cea normativă, populismul poate fi acceptat şi uzitat ca un „barometru potenţial al politicii reprezentative"[146] ce caracterizează democraţiile contemporane.

146. Paul Taggart, art. cit., p. 71.

Capitolul 3

Ideologia şi procesul democratizării

Cele mai bine de două decenii în care s-au dezvoltat studiile şi analizele referitoare la procesele de democratizare şi consolidare democratică din ţările central-est-europene au evidenţiat că, sub aspect normativ şi empiric, parcursul de la totalitarism/autoritarism spre democraţie nu este, în mod necesar, unul evolutiv. Referindu-se la starea de criză a organizării politice de tip democratic în contemporaneitate, politologul Dan Pavel face următoarea constatare:

> Modul în care democraţiile lumii răspund la criză diferă substanţial. Anumite democraţii vor ieşi întărite din criză. Este vorba despre democraţiile consolidate sau despre cele aflate într-o dinamică a creşterii, într-o exuberanţă a schimbării pozitive. Alte democraţii vor termina cu totul aventura lor democratică[1].

Asum această constatare – ce are implicaţii metodologice – ca pe un punct de plecare în configurarea capitolului de faţă. Practic, demantelarea perspectivei teleologice în ceea ce priveşte drumul spre o democraţie înrădăcinată a scos la scenă deschisă complexitatea pe care le presupun democratizarea şi consolidarea democraţiei într-o serie de state care, deşi poartă eticheta comună de „foste comuniste", au avut parcursuri ce atestă faptul că drumul spre un regim politic pluralist nu are un singur sens şi deţine, în plus, posibilitatea accesării unor trasee diferite. Din punctul meu de vedere, este ceea ce face ca, după 24 de ani de evoluţie postcomunistă, viziunile optimiste iniţiale cu privire la succesul acestor procese să poată fi cel puţin puse sub semnul întrebării. De altfel, analizele particulare cu privire

1. Dan Pavel, *Democraţia bine temperată. Studii instituţionale*, Editura Polirom, Iaşi, 2010, p. 187.

la statele din Europa de Est şi din Balcani nu spun, la rândul lor, altceva atunci când evidenţiază că pericolul nu mai e reprezentat, pentru acestea, de întoarcerea la autoritarism, ci de erodarea democratică şi, implicit, de transformarea lor în democraţii „de faţadă". Aici sunt interesat să iau în discuţie doi dintre principalii „piloni" ai evoluţiei procesului de democratizare, şi anume elitele politice şi instituţiile media, considerând că ambele contribuie la crearea cadrului de dezvoltare a valorilor democraţiei. Din această perspectivă, într-o primă secţiune realizez o analiză a rolului elitelor politice în diseminarea expresiilor instituţionale ale acestor valori, plecând de la o abordare interpretativă, situată pe palier normativ, a teoriilor relative la procesele de democratizare şi consolidare democratică. În cea de a doua secţiune a capitolului sunt interesat să articulez o incursiune în sfera rolului deţinut de mass-media în configurarea spaţiului public postcomunist, ceea ce permite o interpretare a raporturilor complexe pe care aceste instituţii ale societăţii civile le întreţin, pe de o parte, cu elitele politice, iar pe de altă parte cu receptorii informaţiilor pe care le vehiculează, deci cu cetăţenii. Plec, în acest sens, de la identificarea reperelor „practicii de gândire" ce caracterizează ideologia democratică şi mă refer, spre exemplificare, la situaţia din România contemporană.

3.1. Democratizarea, elitele politice şi ideologia democratică în postcomunism*

Conjectura pe care o pun în discuţie de-a lungul acestei secţiuni este aceea că *o importantă responsabilitate în ceea ce priveşte evoluţia pozitivă sau involuţia unui sistem politic democratic, în sensul creşterii calităţii democratice sau, dimpotrivă, în cel al eroziunii democratice revine, indiscutabil, elitelor politice.* În contextul procesului de democratizare, elitele tind să fie cele care dau tonul, fapt observabil în cazul mai multor state din Europa Centrală şi de Est. De asemenea,

* Această secţiune include primele două părţi ale capitolului intitulat „Elitele politice de-a lungul procesului de democratizare. Cazul României şi cel al Bulgariei", în curs de publicare la Editura Institutul European din Iaşi în volumul Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (coord.), *Democratizare şi consolidare democratică în Europa Centrală şi de Est.*

elitele pot acţiona ca factori de echilibru şi stabilitate politică, după cum pot acţiona fie în sensul stimulării procesului de consolidare democratică, fie în cel al încetinirii sau chiar al stopării acestuia. Fără a susţine o viziune deterministă şi departe de a considera că jocul politic al elitelor este unicul factor favorizant sau defavorizant în procesul de democratizare, consider totuşi că rolul lor rămâne unul pregnant în articularea drumului spre democraţie. Deloc întâmplător, în funcţie şi de specificul elitelor politice, anumite state au înregistrat succese pe drumul democratizării şi consolidării democratice, în vreme ce altele au cunoscut o evoluţie sinuoasă, au „încremenit în proiect" ori, mai grav, au făcut calea întoarsă spre autoritarism. Ca atare, mă voi concentra aici asupra rolului pe care elitele politice îl deţin în cadrul procesului de democratizare. Demersul meu va viza, într-o primă etapă, o perspectivă normativă, de natură interpretativă, cu privire la analizele referitoare la democratizarea şi consolidarea democratică. Voi urmări apoi, într-o a doua fază a argumentării, semnificaţia atribuită elitelor în domeniul studiilor referitoare la aceste procese, pentru ca ulterior să mă orientez înspre delimitarea rolului elitelor politice în planul tranziţiilor spre democraţie desfăşurate în spaţiul central-est-european. Revenind la ideea unei perspective integrate, despre care aminteam mai sus, consider că dacă elitele politice au deţinut, în punctul zero al tranziţiei postcomuniste, rolul de a articula cadrul formal al democraţiei, maniera în care fondul acestuia a evoluat a fost influenţată nu doar de arhitectura instituţională căreia ele i-au dat naştere (aranjamentele constituţionale în ceea ce priveşte forma de stat şi tipul de regim politic, separaţia puterilor şi mecanismul de controale şi contraponderi aferent, legislaţia electorală, tipul de sistem partidist, existenţa surselor alternative de informare etc.), ci şi de tradiţia cultural-politică a fiecărei societăţi, ca şi de modul în care valorile ideologiei democratice au fost internalizate la nivelul grupurilor sociale şi al cetăţenilor obişnuiţi.

3.1.1. *Democratizare şi consolidare democratică – o perspectivă interpretativă*

Iniţiate cu entuziasm pentru a descrie şi analiza schimbările de sistem politic survenite, începând cu anii '70, în Europa de Sud, în America Latină, în Asia şi în Africa, studiile referitoare la democratizare au

căpătat o extraordinară vivacitate în momentul în care „pacea" asigurată de Cortina de Fier a Războiului Rece s-a dezintegrat odată cu Zidul Belinului. Între acel noiembrie 1989 şi luna decembrie a anului 1991, când colosul sovietic s-a fragmentat precum o oglindă spartă, ţările Europei Centrale şi de Est au străpuns, în căutarea libertăţii, magma comunismului totalitar, solidificată vreme de aproape o jumătate de secol. Peste incapacitatea „kremlinologilor" de a prevedea o astfel de evoluţie a unui sistem multinaţional ce părea că se eternizase în închistarea sa s-a suprapus atunci „inocenţa" analitică a studiilor din domeniul ştiinţei politice comparate, care trebuiau să configureze modele de interpretare adaptate unei noi realităţi şi dimensiunilor importante ale acesteia: cea politică, cea economică şi cea socială. Un obiectiv cu atât mai complicat cu cât, pe de o parte, fostele ţări-satelit ale URSS aveau tradiţii politice diferite (aspect identificabil şi în contextul evoluţiei lor sub sceptrul puterii totalitare), iar pe de altă parte, asupra viitoarelor lor trasee individuale se oglindeau încă umbrele trecutului comunist. Foarte influentă în epocă, teoria „valurilor democratizării", elaborată de Samuel Huntington, a prezentat nu doar „algoritmul" pe care ţările central-est-europene trebuiau să îl aplice în plan instituţional-politic, economic şi social pentru a avansa pe drumul spre democraţie, ci a pus la dispoziţia „democratizatorilor" (noile elite politice configurate în aceste state) şi anumite „sfaturi" care, urmate fiind, ar fi asigurat o „tranziţie" de succes. Fără a asuma clamarea unor predicţii care să garanteze că, odată ce au păşit pe calea democratizării, fostele state comuniste vor şi deveni, automat, democraţii, teoreticianul şi analistul politic american şi-a luat rezerva de a enunţa un „avertisment":

> Sistemele democratice şi nedemocratice pot fi create, dar ele pot să dureze sau nu. Stabilitatea unui sistem diferă de natura sistemului[2].

De altfel, experienţe anterioare din domeniul politicilor comparate, de predicţii care s-au dovedit a fi eronate, îndreptăţeau nu doar rezerva huntingtoniană, ci şi, în general, refuzul specialiştilor de a revendica un sens teleologic al analizelor privind procesele de democratizare. Poate tocmai din acest motiv, înseşi teoriile construite ca urmare a

2. Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman şi Londra, 1991, p. 15.

„decriptării" aspectelor profunde implicate de tranziţiile spre democraţie survenite după 1989 în Europa Centrală şi de Est sunt expuse unei continue reevaluări. În această direcţie, o reflecţie de natură sintetică, al cărei rol este de a trece în revistă principalele teorii ale democratizării - cea proprie modernizării, aceea specifică sociologiei istorice şi cea a tranziţiei -, subliniază că „nicio teorie luată separat nu explică în totalitate un caz particular"[3]. Această situaţie devine recognoscibilă, în opinia mea, de îndată ce acceptăm faptul că, în cele peste două decenii scurse de la „miraculosul an" 1989, s-a dovedit că entuziasmul iniţial - al aşa-numiţilor „democratizatori", al opiniei publice din ţările vizate, dar şi al analiştilor democratizării înşişi - a devenit cel puţin mai temperat: în vreme ce unele state au avut un parcurs eficient din perspectiva depăşirii stadiilor critice ale procesului, altele fie s-au poticnit pe acest drum, care iniţial părea să nu fie chiar atât de lung, în vremele ce altele, pur şi simplu, au renunţat la „cursă", fie cantonându-se într-o „zonă gri", fie optând pentru una dintre variatele forme de autoritarism adaptate noului mileniu. Cu alte cuvinte, deşi părea că,

> fiind cunoscute instituţiile necesare democraţiilor moderne, procesul tranziţiei şi al consolidării democratice ar trebui să fie mai rapid comparativ cu perioada mult mai lungă care a fost necesară ţărilor occidentale pentru a descoperi aceste instituţii[4],

variate motive au făcut ca, şi acolo unde aranjamentele şi procedurile democratice au fost instituite în mod formal, acestea să nu funcţioneze potrivit aşteptărilor, după cum au făcut ca, în anumite situaţii, ele doar să acopere, la nivel de „faţadă", diverse forme de guvernare semiautoritară, dacă nu de-a dreptul autoritară. Aşadar, nu numai că procesul nu a fost mai rapid - deşi, dintr-o anumită perspectivă, „comprimarea" timpului şi, implicit, a experienţei socioistorice proprii democratizării occidentale a reuşit -, ci a scos în evidenţă şi limitele impuse acestuia de o dinamică politică, economică şi socială care nu a ţinut cont de modelele teoretice. În anumite cazuri, acestea au fost

3. Jean Grugel, *Democratizarea. O introducere critică*, trad. de Ramona-Elena Lupu, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 57.
4. Robert A. Dahl, „Dezvoltare şi cultură democratică", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/2002, p. 143.

contrabalansate de „politica de condiţionalitate"[5] a Uniunii Europene, care a fost mai evidentă nu atât pentru Ungaria, Cehia şi Polonia (beneficiarele primului „val de extindere", în 2004), cât pentru România şi Bulgaria (devenite membre ale Uniunii la 1 ianuarie 2007). Prin urmare, se poate considera că, dacă respingerea unei perspective teleologice a fost justificată încă de la începutul configurării studiilor privind democratizarea în ţările Europei Centrale şi de Est, acesteia trebuie să i se adauge astăzi nu numai recunoaşterea caracterului limitativ al ideii că singura alternativă la democraţie ar fi autoritarismul, ci şi luarea în considerare a elementelor cu care se confruntă încă fragilele - din punctul meu de vedere - democraţii central-est-europene. Rămân valabile, de asemenea, diferenţierile inerente în ceea ce priveşte traseul democratizării, iar acestea nu pot fi judecate numai prin prisma „determinismelor" sociale, culturale şi istorice. În mod evident, deficitul instituţional şi cultural-politic cauzat de lipsa unei tradiţii democratice este un factor care nu poate fi eludat, iar din această perspectivă merită reţinută opinia potrivit căreia, în spaţiul Europei Centrale şi de Est, „Cehoslovacia a fost singura ţară (...) care şi-a menţinut instituţii politice democratice în perioada dintre cele două războaie"[6]. Dar, pe de altă parte, analiza evoluţiei diferite a ţărilor postcomuniste ar trebui, poate, să aibă în atenţie şi faptul că „(...) istoria acestor ţări nu ar trebui percepută exclusiv în termenii moştenirilor care sunt «adânc înrădăcinate», omogene de-a lungul timpului, atotcuprinzătoare şi «structural determinante»"[7], în ideea că

> atunci când explorăm modul în care prezentul se leagă de trecut, ar fi mai înţelept să interpretăm moştenirile ca pe un set de factori dinamici ai schimbării, care au un impact eterogen în diferite momente şi în variate contexte sociale, dând naştere unor efecte diverse, ce sunt de obicei galvanizate de accidente[8].

---

5. Geoffrey Pridham, „Securing fragile democracies in the Balkans: The European dimension", *Romanian Journal of European Affairs*, vol. 8, nr. 2/2008, pp. 59-60.
6. Richard Rose, William Mishler, Christian Haerpfer, *Democraţia şi alternativele ei*, trad. de Cristina Păun, Editura Institutului European, Iaşi, 2003, p. 72.
7. Venelin I. Ganev, „The Balkans: Different, but why and how?", *Romanian Journal of Political Science*, vol. 2, nr. 2/2002, p. 37.
8. *Ibidem*.

Adăugate aspectelor redate mai sus, asemenea reacţii au făcut ca domeniul studiilor privind procesele de democratizare să devină nuanţat în ceea ce priveşte propunerea de „modele" şi „căi". În plus, teoreticienii şi specialiştii din acest domeniu au devenit mai deschişi faţă de înţelegerea „noilor provocări" adresate nu doar sistemelor specifice statelor aflate în curs de democratizare, ci şi celor care sunt calificate drept democraţii consolidate. După cum sublinia recent Peter Burnell, evoluţia procesului democratizării trebuie să răspundă mai întâi provocării date de faptul că astăzi

> rezervele şi dubiile par să fie mult mai serioase decât înainte, în ceea ce priveşte următoarele: câştigarea de noi recruţi în numărul existent al democraţiilor, în special al democraţiilor liberale; consolidarea şi îmbunătăţirea calităţii noilor democraţii; prevenirea sau încetinirea eroziunii democraţiei, acolo unde aceasta apare; dotarea industriei internaţionale de promovare a democraţiei cu idei pozitive şi realiste relative la ce anume trebuie atins în viitor, precum şi cu instrumentele sau abordarea necesare; şi, în final, împrospătarea voinţei noastre de a vehicula declaraţii puternice, credibile şi testabile ca răspuns la marile întrebări despre ce, cum, de ce şi când ale democratizării[9].

La rândul său, Jean Grugel atestă faptul că există mai multe semnificaţii ale conceptului de democratizare, în acord cu evoluţiile recente ale statelor ce traversează acest proces:

> Evenimentele contemporane ale democratizării includ crearea unei democraţii liberale în anumite ţări, introducerea schimbării electorale limitate în altele, aranjarea unor schimbări cosmetice care maschează autoritarismul în şi mai multe cazuri, precum şi lupte continue şi nerezolvate între forţe prodemocratice şi forţe autoritariste într-un ultim grup de ţări. Este important să distingem între pseudodemocraţii, democraţii problematice sau parţiale şi democraţii consolidate. Pe scurt, democratizările contemporane includ atât eşecuri, cât şi succese. De ce unele experimente ale democratizării reuşesc, iar altele eşuează reprezintă astăzi principala întrebare din studiile democratizării[10].

9. Peter Burnell, „New Challenges to Democratization", în Peter Burnell & Richard Youngs (Eds.), *New Challenges to Democratization*, Routledge, London, 2010, p. 8.
10. Jean Grugel, *op. cit.*, p. 48.

Analizele particulare referitoare la statele din Europa de Est şi din Balcani nu spun, la rândul lor, altceva atunci când evidenţiază că pericolul nu mai e reprezentat, pentru acestea, de întoarcerea la autoritarism, ci de erodarea democratică şi, implicit, de transformarea lor în democraţii „de faţadă" :

> Astăzi, cel mai mare pericol la adresa democraţiei nu este moartea bruscă, ci mai curând cea lentă, care înseamnă un proces gradual de erodare şi delegitimare ce distruge regimurile democratice, chiar dacă la suprafaţă instituţiile rămân la locul lor, asemănător modului în care termitele mănâncă fundaţia unei case, fără a afecta vizibil pereţii săi exteriori. În acest scenariu al „democraţiei fără politică", adevăratul caracter reprezentativ al democraţiei este scobit din interior, din spatele cojii instituţiilor democratice[11].

Rezultă de aici interesul pentru problema *calităţii democraţiei*. Acesta s-a coagulat în contextul analizelor subîntinse *consolidologiei democratice*, din momentul în care s-a constatat că evoluţiile statelor aspirante la instituirea unui sistem politic democratic pot fi afectate de factori care, interconectaţi sub raport istoric, social, economic şi politic, împiedică dezvoltarea calitativă a democraţiei. Exemplele ţărilor din America de Sud ori Asia, Africa sau Europa de Est care fie şi-au stopat pentru un timp ascensiunea promis democratică, fie pur şi simplu au „îngheţat" reformele necesare pentru a creşte calitatea democraţiei i-au determinat pe analişti să ia în discuţie diferiţi indicatori de natură să releve statutul unei ţări din perspectiva performanţelor, respectiv a neajunsurilor democratice. În urmă cu mai bine de două decenii, iniţiatorii studiilor privind democratizarea, printre care se înscrie şi Huntington, alături de Robert Dahl - a cărui analiză din anii '70, vizând coordonata *participării* şi pe aceea a *contestării*, precum şi „setul condiţiilor minimale" pentru existenţa unei *poliarhii* rămân repere teoretico-politice „clasice"[12] -, mizau pe importanţa „alegerilor libere şi corecte", considerându-se că o democraţie este în mod veritabil instaurată în momentul în care sistemul politic al unei ţări trece „testul dublei alternanţe"[13]. Totodată însă,

---

11. Ivan Krastev, „The Balkans: Democracy without choices", *Journal of Democracy*, vol. 13, nr. 3/iulie 2002, p. 44.
12. Robert A. Dahl, *op. cit.*, p. 29.
13. Potrivit lui Samuel Huntington, *testul dublei alternanţe* implică faptul că „o democraţie poate fi considerată consolidată dacă partidul sau grupul

s-a atras atenţia asupra pericolului de a cădea în „eroarea electoralismului" care, aşa cum subliniază Phillippe Schmitter şi Terry Lynn Karl, presupune „credinţa că simpla organizare a alegerilor va canaliza acţiunea politică spre competiţii între elite şi că va acorda legitimitate publică învingătorilor"[14], fără însă a fi luate în considerare modalitatea de organizare a alegerilor sau constrângerile impuse învingătorilor. Fără a mai pretinde existenţa unei „paradigme a tranziţiei"[15] care să ofere un model explicativ coerent şi universal, aplicabil în cazul tuturor ţărilor incluse în cel de-al treilea val al democratizării, teoreticienii politici au accentuat ulterior asupra ideii că putem avea o certitudine a consolidării atunci când, într-o ţară dată, democraţia devine „singurul joc acceptat"[16] sau, în alţi termeni, atunci când elitele politice iau decizii şi acţionează în condiţii de cooperare şi respectând principiul „nesiguranţei limitate"[17]. Aşa cum am arătat, detaliile analitice puse în scenă de specialişti precum Juan Linz şi Alfred Stepan indică faptul că existenţa unei democraţii consolidate într-o anumită ţară poate fi statuată în baza unei evaluări realizate pe trei dimensiuni, şi anume *comportamentală*, *atitudinală* şi *constituţională*:

> În acest ultim sens, se poate considera că (...) un regim democratic consolidat depinde de trei factori: 1. *gradul de instituţionalizare politică*,

---

care vine la putere la primele alegeri din cadrul tranziţiei pierde alegerile următoare şi cedează puterea celor care câştigă alegerile, şi dacă aceşti câştigători cedează mai apoi puterea câştigătorilor alegerilor ulterioare" - Samuel Huntington, *op. cit.*, pp. 266-267.

14. Phillippe C. Schmitter, Terry Lynn Karl, „Ce este... şi ce nu este democraţia", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/2002, p. 12; Terry Lynn Karl, „Imposing consent? Electoralism versus democratization in El Salvador", în Paul Drake, Eduardo de Silva (eds.), *Elections and Democratization in Latin America, 1980-1985*, Center for Iberian and Latin American Studies, Center for US-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1986, pp. 9-36.
15. Thomas Carothers, „Sfârşitul paradigmei tranziţiei", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/2002, pp. 168-186.
16. Juan J. Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, 1996, p. 5; Juan J. Linz, Alfred Stepan, „Toward consolidated democracies", *Journal of Democracy*, vol. 2/1996, pp. 14-43.
17. Phillippe C. Schmitter, Terry Lynn Karl, art. cit., p. 12.

care, atunci când este ridicat, determină stabilitatea politică, ceea ce înseamnă că nu există grupuri politice (sau politizate) importante care au tendința de a transforma democrația într-o nondemocrație; 2. *nivelul de cultură politică democratică*, de care depinde împărtășirea unor valori comunitare specifice democrației, deci implicit a regulilor și practicilor democratice; 3. *gradul de consens politic*, care, dacă este unul ridicat, presupune rezolvarea conflictelor politice pe baza unor norme acceptate de toate grupurile politice și sociale[18].

Ca atare, problema consolidării și, implicit, a calității democrației dintr-o anumită țară revendică luarea în calcul a unei *perspective integrate*, aplicabile unui proces evolutiv de-a lungul căruia să poată fi identificată o serie întreagă de factori, plecând de la designul constituțional și ingineria instituțională (raporturile dintre legislativ, executiv și judecătoresc), trecând prin funcționalitatea aranjamentelor și a procedurilor politice (legislația electorală și sistemul de partide), prin comportamentul și atitudinile elitei politice și ale cetățenilor în procesul de elaborare și aplicare a politicilor publice, fără a uita, desigur, rolul general al societății civile și, în particular, pe cel al mass-media ca surse alternative de informare, și ajungând astfel la înrădăcinarea în timp a valorilor specifice unei culturi politice sau, altfel spus, ale unei *ideologii democratice*. O asemenea abordare vine ca urmare a recunoașterii faptului că

o problemă importantă în dezbaterea conceptuală cu privire la consolidarea democratică este: Cum o recunoaștem? [și că] (...) un singur indicator nu este suficient. Este mai ușor de recunoscut că fenomenul lipsește: apar semne ale fragilității, instabilității și neconsolidării (sau *de*-consolidării)[19].

Problema este, înainte de toate, una de „continuitate" a proceselor democratice pentru o țară care a pășit pe calea democratizării. Practic,

18. Daniel Șandru, „Democratizare și valori politice în România postcomunistă", în Alexandru Zub, Adrian Cioflâncă (eds.), *Cultură politică și politici culturale în România modernă*, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 2005, pp. 424-425.
19. Larry Diamond, „În căutarea consolidării", Introducere la Larry Diamond, Yun-han Chu, Marc F. Plattner, Hung-mao Tien (coord.), *Cum se consolidează democrația*, trad. de Magda Muntean și Aurelian Muntean, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 22.

avem de-a face cu un proces calitativ de „substanţializare" a democraţiei, dincolo de aspectele formale care pot fi constatate printr-o survolare strict instituţionalistă, iar acest proces devine observabil în momentul în care valorile specifice ideologiei democratice primesc recunoaşterea cuvenită nu doar la nivelul elitei politice şi/sau al celei intelectuale, ci şi la nivelul cetăţenilor obişnuiţi. În fond, deopotrivă pentru statele cu tradiţie democratică şi pentru cele care au fost calificate drept „democraţii ale celui de-al treilea val", problema îmbunătăţirii calităţii vieţii democratice este una ce ţine de cotidian. În cazul ultimei categorii este în continuare prezentă, desigur, întrebarea dacă asigurarea unui cadru formal, procedural, poate garanta existenţa *de facto* a funcţionalităţii democratice, nu numai la nivelul vieţii politice, ci şi la cel al vieţii zilnice a cetăţenilor. Date fiind aceste rezerve, avertismentele „consolidologilor" par a fi pe deplin îndreptăţite, ei subliniind mai întâi că, „(...) atunci când spunem că un regim este o democraţie consolidată, nu excludem posibilitatea ca la un moment dat să se prăbuşească" şi, în al doilea rând, că nu există „(...) numai un singur tip de democraţie consolidată", câtă vreme „în categoria democraţiilor consolidate există un continuum, de la democraţii de o calitate scăzută la cele de o calitate ridicată"[20].

3.1.2. *Rolul elitelor politice în procesul de democratizare*

Rezervele teoretice faţă de perspectiva teleologică asupra democratizării şi consolidării democratice nu împiedică, din punctul meu de vedere, posibilitatea de a accepta faptul că avem de-a face cu un proces ce poate fi înţeles într-o manieră incrementală, aspect asupra căruia voi reveni în secţiunea următoare, pentru a explicita statutul de „practică de gândire" al democraţiei. Deocamdată, aduc în atenţie ideea că problema calităţii democraţiei, discutată mai sus, nu este identificabilă automat cu aceea a calităţii societăţii, câtă vreme „calitatea generală a unei societăţi este numai în mică parte o funcţie a democraţiei (sau a regimurilor democratice)"[21]. În mod evident,

20. Juan J. Linz, Alfred Stepan, *op. cit.*, p. 53.
21. *Ibidem*, p. 65.

principiul pe care trebuie să-l luăm în considerare în acest punct este cel potrivit căruia „(...) calitatea democraţiei poate contribui pozitiv sau negativ la calitatea societăţii, dar cele două nu trebuie confundate"[22]. De ce este importantă această delimitare? În opinia mea, un posibil răspuns la o astfel de întrebare este circumscris de faptul că, deşi calitatea democraţiei şi calitatea societăţii trebuie reprezentate separat (fără a neglija însă posibila lor influenţare reciprocă), forma şi gradul lor de dezvoltare depind în mod direct de *elita politică*. Fără a reveni la teoriile elitiste clasice, mă voi concentra aici asupra rolului pe care elitele politice îl deţin în cadrul procesului de democratizare. Demersul meu va viza mai întâi semnificaţia atribuită acestora în domeniul studiilor relative la democratizarea şi consolidarea democratică, pentru ca apoi să se orienteze înspre delimitarea rolului elitelor politice în planul tranziţiilor spre democraţie desfăşurate în spaţiul central-est-european.

Identificabilă în cadrul structurat – normativ şi empiric deopotrivă – de teoriile democratizării, conjectura pe care o aduc în atenţie este aceea că stabilitatea politică a unui sistem dat depinde de gradul de consens existent la nivelul elitelor politice, cu precizarea că circumscriu problema consensului elitelor contextului delimitat de valorile proprii ideologiei democratice. În mod evident, am în vedere aici elitele politice instituţionalizate, chiar dacă, în anumite cazuri – cum este şi cel al României postcomuniste –, prima fază a tranziţiei politice se poate să nu cunoască o identificare clară a acestora. Odată instituţionalizate însă, *elitele politice sunt delimitate într-un spaţiu organizat ce include persoane deţinând funcţii de autoritate, între care există relaţii ierarhice clar reglementate şi care, în baza poziţiilor în care au fost învestite procedural, elaborează şi iau decizii vizând politicile publice*. Optez pentru această definire minimală într-un sens instrumental, de natură să permită, în subsidiar, specificarea faptului că, din perspectiva ideologiei democratice, elitele politice se află, teoretic vorbind, sub controlul cetăţenilor. Având în democraţia modernă funcţia reprezentării unor grupuri şi interese societale diferite – chiar acolo unde există societăţi omogene –, elitele politice intră într-un joc al „târguielii democratice" în care principiul este cel al „compromisului rezonabil", realizat în limitele procedurale ale statului de drept:

22. *Ibidem*.

În principiu, negocierea între elite are loc în limite stabilite de instituţii şi procese democratice. Dar aceste limite sunt adesea laxe, participarea şi controlul din partea poporului nu sunt întotdeauna intense, iar elitele politice şi birocratice au o mare competenţă discreţionară. În ciuda limitelor în privinţa controlului popular, elitele politice din ţările democratice nu sunt despotice, de nestăpânit. Departe de acest lucru. Alegerile periodice le obligă să nu piardă deloc din vedere opinia poporului. În plus, pe măsură ce ajung la hotărâri, elitele politice şi birocratice se influenţează reciproc şi se controlează una pe cealaltă. Negocierea între elite are propriul său sistem de pârghii şi contraponderi reciproce[23].

De altfel, Robert Dahl instituie ceea ce numeşte „convingerile activiştilor politici" - cei înscrişi în dimensiunea guvernamentală a elitei, ca şi cei care fac parte din opoziţie - drept un factor sau, mai bine zis, o condiţie de maximă importanţă pentru funcţionarea unei democraţii de factură poliarhică. Cum stau însă lucrurile în plan empiric? Iată o întrebare care diferenţiază rolurile jucate de elitele politice - cu excepţia celui fundamental, de conducere - la nivelul diferitelor state aflate în variate etape ale procesului de democratizare. Din punctul meu de vedere, această diferenţiere este cauzată de complexitatea opţiunilor ideologic-instituţionale, de comportamentele publice şi de manifestările atitudinale pe care elitele politice dintr-o ţară sau alta le pot exhiba. Luând în considerare aceste trei coordonate, putem înţelege de ce anume au apărut, în contextul ultimului „val al democratizării", diverse tipuri de organizare democratică, cu precizarea că această manieră explicativă trebuie corelată cu celelalte dimensiuni inerente procesului ca atare. Vorbind însă despre rolul elitelor politice, devine evident că acestea au creionat, prin opţiunile constituţionale (negociate sau nu, dezbătute sau nu), prin comportamentele asumate public (democratice sau nu) şi prin viziunile ideologice vehiculate atitudinal (de asemenea, democratice sau, dimpotrivă, nondemocratice), stilul specific de funcţionalitate a societăţilor pe care le-au condus. Fondul cultural-politic al fiecăreia dintre aceste societăţi, ca şi nivelul tradiţiei democratice nu pot fi neglijate în acest context, câtă vreme ele îşi pun amprenta nu doar asupra cetăţenilor obişnuiţi, ci şi asupra reprezentanţilor lor. Fără a susţine o viziune

23. Robert Dahl, *Despre democraţie*, trad. de Ramona Lupaşcu, Alina Maria Turcu, Mihaela Bordea, Adriana Bargan, Editura Institutul European, Iaşi, 2003, p. 110.

deterministă şi departe de a considera că jocul politic al elitelor este unicul factor favorizant sau, dimpotrivă, defavorizant în procesul de democratizare, consider totuşi că rolul lor rămâne unul pregnant în articularea drumului spre democraţie. Deloc întâmplător, în funcţie şi de specificul elitelor politice, anumite state au înregistrat succese pe drumul democratizării şi consolidării democratice, în vreme ce altele au cunoscut o evoluţie sinuoasă, au „încremenit în proiect" ori, mai grav, au făcut calea întoarsă spre autoritarism.

Supoziţia redată mai sus poate fi exemplificată prin trimitere la tipurile de elite şi la rolul jucat de acestea în ţările Europei Centrale şi de Est după căderea regimurilor comuniste. La modul general, opinia mea este aceea că, după 24 de ani de evoluţie postcomunistă, marcată de trasee diferite în planul democratizării şi consolidării democratice, viziunile optimiste iniţiale pot fi puse sub semnul întrebării. Din acest punct de vedere, o poziţie potrivit căreia „revoluţiile din 1989 nu au fost revoluţii de recuperare, de întoarcere la anii '30, ci revoluţii de *aggiornamento*, de occidentalizare, de redescoperire a democraţiei liberale şi a pluralismului politic"[24] este astăzi contrazisă atât de demersul de demitologizare a istoriei (care ne arată că, cel puţin în cazul unora dintre ţările central-est-europene, „democraţia liberală" şi „pluralismul politic" pur şi simplu nu aveau cum să fie „redescoperite", din moment ce nu existaseră decât într-o manieră „mimată"[25] în precomunism), cât şi de evoluţiile politice de dată recentă. Revenind la rolul elitelor politice în procesul de democratizare a ţărilor din spaţiul central-est-european, analizele remarcă faptul că, încă din faza iniţială a tranziţiei, acestea au trebuit să depăşească atât un „deficit instituţional", cât şi un „deficit cultural"[26]. Într-un

24. Stelian Tănase, „Changing societies and elite transformation", *East European Politics and Societies*, vol. 13, nr. 2/primăvara 1999, p. 360.
25. Conceptul de „democraţie mimată" a fost utilizat de politologul Mattei Dogan cu privire la modul de structurare a sistemului politic românesc din perioada 1918-1938. Vezi pagina 91, nota 102, passim.
26. Cu privire la acest aspect, Attila Ágh subliniază că „deficitul instituţional poate fi foarte uşor formulat, prin trimitere la două aspecte: prezenţa unor partide imature şi lipsa a jumătate dintre instituţiile parlamentare interne (structuri şi proceduri). În schimb, deficitul cultural este mai mare şi este mai dificil de identificat. În orice caz, acesta irită publicul într-o măsură mai mare decât deficitul instituţional, din moment ce apare ca o formă arogantă de comportament din partea noii elite a partidelor

efort identificabil la începutul anilor '90, statele din Europa Centrală şi de Est s-au angajat, mai mult sau mai puţin clar, în direcţia depăşirii unor asemenea deficite. Ce rămâne însă lipsit de ambiguitate este realitatea că au făcut-o în forme şi cu viteze diferite, iar această chestiune a depins în mod direct atât de modul în care elitele lor politice au articulat „tiparul" tranziţiei spre democraţie, cât şi de opţiunile ideologic-instituţionale imediate pe care acestea din urmă le-au avut, pe fondul, desigur, al unor tradiţii şi culturi politice marcate de o firească specificitate de la o societate la alta.

Cu privire la primul aspect, este invocat modelul propus de Phillippe Schmitter[27], potrivit căruia pot fi distinse două axe, cea a actorilor sociopolitici (elite şi mase) şi cea a tipului de strategie (compromis sau forţă) la care aceştia pot să recurgă; rezultă astfel patru „moduri ale tranziţiei" (prin pact, prin reformă, prin impunere şi prin revoluţie) ce articulează în chip hotărâtor „tipul de democraţie" ce se va configura (corporativă, consociaţională sau consensualistă – aşa cum a fost ea definită în teoria „clasică" a democraţiei de către Arend Lijphart[28], elitistă sau „populistă" şi, respectiv, electoralistă). Acest model poate fi vizualizat în tabelul 2.

---

parlamentare. Elitele parlamentare au oferit un model de comportament mai puţin democratic decât masele. Comportamentul arogant al noilor, tranzitoriilor elite a condus într-o mare măsură la o delegitimare şi lipsă de popularitate a noilor parlamente democratice. Acestea s-au regăsit în sentimente antiparlamentare directe, în mişcări şi sloganuri; ele au arătat limitele acestei democraţii «parlamentare» înguste, adică ale unei democraţii tranzitorii «supraparlamentarizate»" – Attila Ágh, *Democratic Institution-building in East Central Europe and the Balkans*, f.edit., document de lucru, p. 6.

27. Phillippe Schmitter, Terry Lynn Karl, „The types of democracy emerging in Southern and Eastern Europe and South and Central America", în P. Volten (ed.), *Bound to Change: Consolidating Democracy in East Central Europe*, Institute for East-West Studies, New York şi Praga, 1992, pp. 42–68, *apud* Attila Ágh, „Processes of democratization in the East Central European and Balkan states: Sovereignty-related conflicts in the context of Europeanization", *Communist and Post-Communist Studies*, nr. 32/1999, p. 270.

28. Pentru diferenţierea dintre „modelul majoritarist" şi „modelul consensualist" al democraţiei, vezi Arend Lijphart, *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*, trad. de Cătălin Constantinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 26.

Tabelul 2. *Modelul lui Schmitter cu privire la rolul elitelor în cadrul procesului de democratizare. Adaptare după Attila Ágh, „Processes of democratization in the East Central European and Balkan states : Sovereignty-related conflicts in the context of europeanization"*, Communist and Post-Communist Studies, *nr. 32/1999, p. 270*

ACTORI SOCIOPOLITICI / STRATEGIE	ELITE		MASE	
	Modul tranziţiei	**Tipul de democraţie**	**Modul tranziţiei**	**Tipul de democraţie**
COMPROMIS	*Pact*	*Democraţie corporativă* – sistem politic cu „stat puternic şi foarte activ în concertarea intereselor"[29].	*Reformă*	*Democraţie consociaţională* sau *consensualistă* – sistem politic „în care statul este relativ slab, iar variatele grupuri minoritare au autonomie şi iau parte la procesul de luare a deciziilor"[30].
	Modul tranziţiei	**Tipul de democraţie**	**Modul tranziţiei**	**Tipul de democraţie**
FORŢĂ	*Impunere*	*Democraţie elitistă* sau *„populistă"* – sistem politic „în care statul este puternic, dar competiţia elitelor pentru puterea de stat este ridicată, iar populaţia este puţin implicată în politică"[31].	*Revoluţie*	*Democraţie electoralistă* – sistem politic „în care statul nu este prea puternic, iar masele au câteva activităţi de bază, cele mai multe reduse la participarea în alegeri"[32].

29. Attila Ágh, „Processes of democratization in the East Central European and Balkan states : Sovereignty-related conflicts in the contex of europenization", p. 270.
30. *Ibidem.*
31. *Ibidem.*
32. *Ibidem.*

Avem de-a face - fapt subliniat şi de politologul maghiar - cu ideal-tipuri democratice, ceea ce permite aprecierea că statele central-est-europene şi-au modificat, după prima fază a tranziţiei, poziţiile în acest „careu". Au existat, practic, anumite „permutări", iar în condiţiile în care noile achiziţii ale teoriei democratizării au fost puse la lucru - de multe ori implicând adaptări ale acesteia, în timp real, la evoluţii sociale, politice şi economice impredictibile *ab initio* -, şi „etichetele" aplicate (din perspectiva gradului de democraţie) ţărilor din regiunea vizată au căpătat denumiri distincte, vorbindu-se fie despre „democraţii emergente" şi „democraţii consolidate", fie despre „democraţii procedurale" şi „democraţii substanţiale"[33]. În orice caz, analizate plecând de la acest model, tinerele democraţii central şi sud-est-europene se grupau într-o „fotografie de etapă" din care reieşea diferenţierea dintre ele, din punctul de vedere al calităţii democratice a sistemului politic al fiecăreia: unele se înscriau în seria democraţiilor corporative (cel mai puternic Slovenia, urmată de Polonia, Ungaria şi, cu accente consensualiste, Cehoslovacia), altele se situau într-o „zonă gri" (precum Croaţia), în vreme ce altele (precum România şi Bulgaria) păreau să nu poată ieşi din „capsula" democraţiei electoraliste.

În ceea ce priveşte cel de-al doilea aspect, al opţiunilor ideologic-instituţionale pe care le-au avut elitele politice, acestea au vizat, în plan general, cele trei dimensiuni transversale ale unei societăţi (macro, medie şi micro), dat fiind faptul că

> în logica internă a instituţionalizării democratice este evident că instituţiile macropolitice pot şi trebuie să fie primele configurate, înaintea celor mezo- şi micropolitice, din moment ce ultimele pot fi articulate numai într-un spaţiu politic mai mult sau mai puţin deja aranjat de instituţiile macropolitice, precum parlamentul, preşedintele şi guvernul[34].

În mod evident, procesul de instituţionalizare a operat în paralel pe cele trei dimensiuni, de îndată ce au fost adoptate constituţiile postcomuniste, care au creionat cadrul formal al democraţiei pentru fiecare ţară în parte. Diferenţele calitativ-democratice au depins, ulterior, dincolo de opţiunile elitelor politice, de gradul de funcţionalitate substanţială,

---

33. *Ibidem*.
34. Attila Ágh, *Democratic Institution-building in East Central Europe and the Balkans*, p. 5.

efectivă a acestor instituţii nou-create. Revenind la ideea unei perspective integrate, despre care aminteam în debutul acestei secţiuni, dacă elitele politice au deţinut, în punctul zero al tranziţiei postcomuniste, rolul de a articula cadrul formal al democraţiei, maniera în care fondul acestuia a evoluat a fost influenţată ulterior nu doar de arhitectura instituţională căreia elitele i-au dat naştere (aranjamentele constituţionale în ceea ce priveşte forma de stat şi tipul de regim politic, separaţia puterilor şi mecanismul de controale şi contraponderi aferent, legislaţia electorală, tipul de sistem partidist, existenţa surselor alternative de informare etc.), ci şi de tradiţia cultural-politică a fiecărei societăţi, ca şi de modul în care valorile ideologiei democratice au fost internalizate la nivelul grupurilor sociale şi al cetăţenilor obişnuiţi. Pe de altă parte, aşa cum s-a întâmplat, spre exemplu, atât în cazul României, cât şi în cel al Bulgariei, au existat situaţii în care cetăţenii au exhibat un „elan" deosebit al participativităţii democratice – cel puţin în prima fază a procesului de democratizare – şi în care elitele politice s-au dovedit a fi mai puţin reformiste în direcţia democraţiei. Dat fiind că „ingineria instituţională în mediul postcomunist a fost condusă de interesul pragmatic al elitelor politice"[35], acestea au încercat fie să demobilizeze acest „elan" prin „îndepărtarea" cetăţenilor de arena politică, fie au încetinit progresul în democratizare prin deciziile şi acţiunile lor politice, dublate de comportamente adeseori nondemocratice[36]. În anumite situaţii, acestea din urmă au fost sancţionate în plan intern într-o manieră neambiguă, dar insuficientă, de firava

35. Venelin I. Ganev, „The (Ir)relevance of post-communist constitutionalism", în Jan Zielonka (ed.), *Democratic Consolidation in Eastern Europe. Volume 1 : Institutional Engineering*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 199.

36. Consider că acest aspect este cu atât mai important în societăţile în care democraţia nu este consolidată şi în care partidele politice nu îşi îndeplinesc rolurile într-o manieră funcţională, ceea ce poate conduce la erodarea sistemului instituţional. În acest sens, sociologul Tudor Pitulac apreciază că „incapacitatea partidelor politice de a-şi exercita în mod corespunzător funcţiile permite fragilizarea sistemului democratic prin acţiuni menite să sustragă prerogative din zona legislativ-executivă pentru a le drena înspre mass-media" – Tudor Pitulac, „Partide politice şi mass-media în România de azi", în Daniel Şandru, Sorin Bocancea (coord.), *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă*, ed. a II-a, revăzută şi adăugită, Editura Institutul European, Iaşi, 2013, p. 283.

contraelită şi de la fel de frageda societate civilă constituite în etapa iniţială a democratizării, iar mai târziu, când statele foste comuniste din Europa Centrală şi de Est şi-au anunţat proiectele politice naţionale de integrare europeană, de către instituţiile şi organismele Uniunii. Cu privire la acest ultim aspect, se consideră că procesul de extindere a Uniunii Europene a creat condiţiile de posibilitate pentru apariţia unui nou model democratic, cel al „democraţiei promovate prin integrare", chestiune ce a vizat în mod direct, din punctul meu de vedere, voinţa politică a elitelor conducătoare din statele care şi-au asumat proiectul european:

> Acest model a fost dezvoltat pe parcursul anilor 1990, în etapa de pregătire a extinderii către Europa Centrală şi de Est, prin formalizarea criteriilor ce vizau capacitatea de iniţiere a negocierilor de aderare la Consiliul European din Copenhaga[37].

Elitele politice au trebuit deci să răspundă solicitărilor impuse de respectarea acquis-ului comunitar, ceea ce nu a împiedicat însă remanenţa anumitor atitudini şi comportamente cel puţin rezervate faţă de beneficiile democraţiei. Dacă este să revenim la cazul României şi la cel al Bulgariei, nu este deloc întâmplător faptul că o „clauză" de condiţionalitate s-a menţinut şi după momentul oficial al aderării la Uniunea Europeană, 1 ianuarie 2007,

> când, după ce raportul final de monitorizare a fost dezbătut în septembrie 2006 şi a fost aleasă data de intrare în 2007, s-a decis, cu toate acestea, continuarea aplicării condiţionalităţii, pentru România şi Bulgaria, în primii ani de după dobândirea calităţii de state membre, prin intermediul unui nou program de criterii de evaluare şi sancţiuni (incluzând îngheţarea fondurilor europene) în caz de recidivă. Aceasta a reprezentat o măsură lipsită de precedent în istoria condiţionalităţii aplicate de UE, de vreme ce niciun alt nou stat membru nu a fost vreodată subiectul unui asemenea regim de monitorizare[38].

Având deci un rol a cărui importanţă e departe de a putea fi negată, elitele politice ale statelor aflate între democratizare şi consolidare democratică au reuşit – şi ca urmare a presiunilor interne ori, mai

37. Rosa Balfour, Corina Stratulat, „The democratic transformation of the Balkans", *European Policy Paper*, nr. 66/noiembrie 2011, p. 6.
38. Geoffrey Pridham, art. cit., p. 61.

cu seamă, externe - să contureze cadrul de dezvoltare a unor sisteme în care calitatea democraţiei (şi, implicit problema înrădăcinării valorilor specifice ideologiei democratice) rămâne, în continuare, o provocare graduală. Diferenţele de grad se păstrează şi în prezent între ţările din centrul şi estul Europei, iar elitele politice rămân principalii artizani ai viitoarelor evoluţii ale jocului democratic. În cea de a doua secţiune a capitolului de faţă, mă orientez înspre analizarea modului în care celălalt „pilon" al democratizării postcomuniste, şi anume sistemul mass-media, a evoluat din perspectiva instituţionalizării ideologiei democratice, prin referire directă la situaţia din România contemporană.

3.2. Mass-media, spaţiul public şi ideologia democratică în România postcomunistă*

Pe parcursul celor două decenii de la iniţierea procesului de democratizare, practica politică din România a exhibat, în dese rânduri, acurateţea proiecţiilor normative cu privire la importanţa relaţiei dintre instituţiile media şi configurarea arhitecturii democratice. Raportarea teoretică la ideea care susţine că sistemul media reprezintă unul dintre aranjamentele instituţionale-cheie în orice democraţie consolidată arată că mass-media românească, articulată printr-un proces de tranziţie de la exerciţiul permanent al „gândirii unice", propriu totalitarismului, la o pluralitate din ce în ce mai vocală, aşa cum se întâmplă în postcomunism, a trebuit să răspundă unei provocări care s-a manifestat, practic, la adresa întregii noastre societăţi - aceea a *deficitului de democraţie*. Această provocare evidenţiază, în primul rând, lipsa unei tradiţii democratice autentice, lucru pe care România îl împărtăşeşte - cu o singură excepţie, potrivit anumitor analize, Cehia - cu celelalte state ale Europei de Est care, după 1945, au făcut parte din lagărul sovietic. Din aceasta decurg lipsa unei ideologii

* Această secţiune a fost publicată sub formă de capitol în Daniel Şandru, Sorin Bocancea, *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2011 (ed. a II-a, revăzută şi adăugită, 2013), pp. 81-96 (pp. 79-98).

democratice atât la nivelul corpului social, cât şi la cel al liderilor politici, precum şi absenţa elementelor unei societăţi civile care să asigure existenţa unor discursuri alternative la cel al „societăţii politice".

În această secţiune, plec de la ipoteza că deficitul democratic ale cărui principale aspecte tocmai le-am expus a influenţat în mod hotărâtor atât evoluţia mass-mediei, cât şi cea a democraţiei în România postcomunistă. În acest sens, îmi propun ca într-o primă etapă să fac trimitere spre câteva argumente de natură normativă prin care să susţin importanţa înţelegerii ideologiei democratice în sensul unei „practici de gândire" pe care instituţiile media - cu tot ceea ce presupun acestea, de la jurnalişti şi până la politica editorială - ar trebui să le împărtăşească cu societatea şi cu liderii ei, încât consolidarea regimului democratic să se transforme în realitate. O a doua etapă a argumentării urmăreşte analiza modului în care instituţiile media au contribuit la articularea spaţiului public din România postcomunistă, prin raportare la tendinţele existente astăzi în plan european şi cu trimitere la poziţionarea cetăţenilor „în afara" jocurilor mediatice şi politice a căror miză este stabilirea agendei publice. Încerc să arăt că dificultăţile instituirii unui spaţiu public în care valorile democratice să fie vehiculate şi dezbătute şi prin participarea cetăţenilor au mers în aceeaşi cadenţă - atunci când nu au influenţat în mod direct - cu disfuncţiile instituţionale ale fragilei democraţii româneşti. În fine, îmi propun să ofer o interpretare a modului în care pretenţia de obiectivitate a mass-mediei, precum şi discursul autorităţii, emis dinspre mediul politicii de stat, exercită o presiune asupra spaţiului public, influenţând în mod direct raportările cognitive, afective şi evaluative ale cetăţenilor la sistemul politic din România postcomunistă şi, astfel, înseşi competenţele lor civice.

3.2.1. *Democraţia ca „practică de gândire"*

Relevanţa opiniilor şi credinţelor vehiculate într-o anumită societate pentru arhitectura instituţională sau pentru tipul de regim politic care se instituie ca formă a dominaţiei - în sens weberian - în respectiva societate a devenit o idee des frecventată în teoria politică, deopotrivă normativă şi empirică, a ultimei jumătăţi de secol. În contextul studiilor referitoare la precondiţiile existenţei unor regimuri

democratice, autoritare sau totalitare, problema culturii politice este aşezată pe acelaşi plan cu cele ale tradiţiei istorice şi, respectiv, nivelului de dezvoltare economică. Şi în analizele relative la evoluţia procesului de democratizare în fostele ţări comuniste acest aspect revine, în mod pregnant, de două decenii încoace. Aceasta întrucât, după cum subliniază Robert Dahl atunci când vorbeşte despre importanţa convingerilor şi a culturii democratice,

> pentru ca o ţară să-şi sporească perspectivele stabilităţii democratice, cetăţenii şi liderii lor politici trebuie să susţină cu fermitate ideile, valorile şi practicile democratice. Cel mai sigur sprijin este obţinut atunci când aceste convingeri şi predispoziţii sunt adânc împământenite în cultura acelei ţări şi sunt transmise, în mare parte, de la o generaţie la alta[39].

Din punctul meu de vedere, o înţelegere pozitivă a conceptului de ideologie – într-un sens larg, sociocultural, ce trimite spre funcţia sa de integrare-identitate – permite sublinierea importanţei ideologiei democratice în articularea unui spaţiu al societăţii deschise. Având în vedere cazul României postcomuniste, deşi consider că deficitul de democraţie căruia societatea noastră trebuie încă să-i facă faţă (aflându-se, şi în acest moment, într-o fază de „organizare a democraţiei"[40]) antrenează deopotrivă disfuncţii ale instituţiilor media şi ale instituţiilor politice, nu intenţionez să sugerez că existenţa într-o societate dată a unei ideologii de tip democratic este şi suficientă pentru consolidarea unui regim politic democratic. Ce vreau să spun este că lipsa unei tradiţii autentice a dezbaterii democratice şi-a pus amprenta, în mod definitoriu, asupra modului în care a evoluat inclusiv relaţia dintre media şi politică în postcomunism. O ideologie sau o cultură democratică este în mod cert necesară pentru buna funcţionare a democraţiei, dar nu este, la fel de cert, şi suficientă. În combinaţie însă cu alte elemente, precum dezbaterea liberă, alegerile libere şi practica relaţiilor consensuale în plan social, pentru care se constituie în fundament, ideologia democratică asigură pilonii pe care o democraţie se poate institui şi menţine. Specific, în plus, că ideologia democratică este practic imposibilă în absenţa implicării active a cetăţenilor şi grupurilor sociale în actul de guvernare. Aşadar,

39. Robert Dahl, *Despre democraţie*, ed. cit., p. 151.
40. Daniel Şandru, art. cit.

ca „practică de gândire", în sensul relevat de Michael Freeden[41], ideologia democratică contribuie la dezvoltarea unui spaţiu al libertăţii, consensului şi compromisului rezonabil. Această înţelegere nu anulează, desigur, posibilitatea ca un asemenea spaţiu să fie disturbat de atitudini şi comportamente nedemocratice din partea grupurilor ale căror interese intră în conflict. În fond, democraţia nu este imună la existenţa tendinţelor nedemocratice şi nici nu presupune un tip de ordine politică a cărei dezvoltare să se producă sub un „clopot de sticlă". Mai cu seamă în contexte practice precum cele proprii sinuoasei evoluţii postcomuniste din spaţiul est-european, marcată de obstacolele la adresa stabilităţii politice şi economice, insuficienta asimilare a ideologiei democratice se poate transforma într-un veritabil pericol. Din acest punct de vedere, atât decidenţii politici, cât şi cei din media ar trebui să respecte principiile rezonabilităţii şi responsabilităţii sociale. În acest sens, analizele empirice din teoria democratică subliniază necesitatea cooperării sociale pentru menţinerea şi consolidarea ordinii politice de tip democratic, cu atât mai mult cu cât s-a constatat că

> dilema acţiunii colective n-ar apărea, poate, într-o lume a sfinţilor, dar altruismul universal este o premisă fantezistă, atât pentru acţiunea, cât şi pentru teoria socială. Dacă actorii nu sunt capabili să-şi ia angajamente credibile unii faţă de alţii, vor pierde multe oportunităţi de câştig pentru toată lumea - trist, dar raţional[42].

În România postcomunistă, posibilitatea vehiculării, la nivelul imaginarului social ori la nivelul spaţiului public, a valorilor specifice unei ideologii democratice a fost afectată, încă din punctul zero al tranziţiei spre democraţie, de elementele atavice ale precomunismului şi, respectiv, totalitarismului comunist. O explicitare suplimentară referitoare la această realitate vine dinspre iniţiatorii studiilor de cultură politică, Gabriel Almond şi Sidney Verba, care subliniau că există o anumită dificultate în încercarea de a construi o cultură politică democratică în ţările care, intrate în proces de democratizare,

---

41. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory : A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 123.
42. Robert D. Putnam, Robert Leonardi, Raffaela J. Nanetti, *Cum funcţionează democraţia ?*, trad. de Diana Istrăţescu, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 185.

nu se caracterizează prin existenţa unei tradiţii democratice. Această dificultate ar fi redată de cererea extinsă de participativitate ce survine după înlăturarea regimului (fie că vorbim de unul autoritar, fie că este vorba despre unul totalitar[43]) din partea unor cetăţeni care, înainte de această înlăturare, manifestau o cultură politică parohială sau, în cel mai bun caz, una de dependenţă[44]. Pentru România, provocarea cultural-politică survine mai întâi din perspectiva a ceea ce Sorin Alexandrescu numea intrarea noastră târzie în modernitate[45], proces care a determinat în plan politic dificultatea înrădăcinării tradiţiei democratice, cu tot ceea ce implică aceasta: instituţii stabile şi transparente, valori, atitudini şi comportamente civice. Această absenţă a fost însă „compensată", odată cu instaurarea comunismului, de un tip de socializare care, atunci când nu a creat un cetăţean pasiv şi total acoperit de partidul-stat, a dat naştere unor comportamente de tip

43. Din punctul de vedere al rigurozităţii conceptuale, teoria politică realizează o distincţie clară între *autoritarism* şi *totalitarism*. Ca termen, *totalitarismul* a apărut în 1925, fiind o creaţie a fascismului italian. Din perspectiva teoriei politice empirice, anumiţi autori consideră că orice regim politic totalitar este, în acelaşi timp, şi autoritar, însă nu orice regim autoritar este totalitar - vezi Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, trad. de Doru Pop, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 184. Astfel, regimul politic al Italiei fasciste poate fi caracterizat, din acest unghi, drept un regim autoritar. O altă idee vizează faptul că termenul *totalitarism* exprimă o totalitate redundantă („statul total"), care, atunci când se regăseşte politic sub forma puterii absolute, intenţionează să impună un tip de regim care acoperă *totalitatea* relaţiilor care au loc într-o societate. Totalitarismul a fost pus în legătură mai întâi cu regimul nazist german, iar apoi, mai ales prin analiza întreprinsă de Hannah Arendt în cartea sa *Originile totalitarismului*, şi cu comunismul. Problema este ce anume delimităm prin acest termen: o trăsătură comună mai multor societăţi diferite sau un tip anume de regim politic? În acest context, optez alături de Sartori pentru cea de a doua variantă, considerând că regimul politic totalitar reprezintă o sumă a răului politic ce a caracterizat numai secolul XX. Nici tirania anticilor şi nici despotismul oriental nu împărtăşesc caracteristicile totalitarismului.

44. Gabriel Almond, Sidney Verba, *Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni*, trad. de Dan Pavel, Editura Du Style, Bucureşti, 1996, pp. 349-384.

45. Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1998 şi *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, Bucureşti, 1999.

dublă personalitate: „Persoana vizibilă se conforma la tot ceea ce doreau autorităţile; persoana ascunsă rămânea sceptică sau ostilă"[46]. După 1990, pe acest tip de structură socială şi instituţională trebuia construită o democraţie. A existat, într-adevăr, o confirmare a ipotezei emise de Almond şi Verba cu privire la cererea extinsă de participativitate, fie numai dacă avem în vedere „pluripartidismul haotic" al primelor alegeri libere, ceea ce nu permite însă inferarea concluziei că a existat o trecere bruscă de la o cultură de supunere la o cultură politică de factură democratică. Dimpotrivă, multe dintre secvenţele autoritarismului au rămas încapsulate atât în comportamentele cotidiene ale cetăţenilor, cât şi în atitudinile celor care au format clasa politică postcomunistă.

Conjectura mea este că dezvoltarea instituţională şi cea cultural-politică au evoluat gradual, ambele încadrându-se într-un demers „metodic" al încercărilor şi erorilor, derulat într-o manieră incrementală. Aceasta trimite la imaginea unui spaţiu politic în care

> cetăţenii, experţii şi liderii învaţă din greşeli, văd ce corecturi trebuie făcute, modifică strategia şi aşa mai departe. Dacă este necesar, procedeul este repetat. Deşi fiecare pas poate părea dezamăgitor de mic, s-ar putea spune că succesiunea constantă a acestora poate produce în timp schimbări profunde, chiar revoluţionare. Totuşi, aceste schimbări graduale se petrec în mod paşnic şi câştigă un suport public atât de larg, încât au tendinţa de a rezista în timp[47].

Desigur, fiecare ţară cunoaşte propriul său drum spre democratizare, dar anumite aspecte redate în modelul de mai sus pot fi recunoscute şi în cazul României postcomuniste, chiar dacă nu în prima fază a procesului, când nu putem vorbi de existenţa unei „intenţionalităţi colective" la nivelul clasei politice în ceea ce priveşte construirea unei realităţi politice de tip democratic. Dimpotrivă, prima fază a tranziţiei româneşti a fost dominată de numeroase obstacole în calea democratizării, de la faptul că puterea a fost preluată de neocomunişti şi până la violenţele de stradă de la începutul anilor '90, care au făcut ca reprezentanţii unor ţări europene să-şi revizuiască opiniile cu privire la şansele instaurării democraţiei în România. Efecte ale acelui început de drum s-au resimţit acut până la finalul ultimului

46. Richard Rose, William Mishler, Christian Haerpfer, *op. cit.*, p. 75.
47. Robert Dahl, *Despre democraţie*, ed. cit., pp. 177-178.

deceniu al secolului trecut (mineriada din 1999) şi chiar în contextul alegerilor din anul 2000, când turul al doilea al prezidenţialelor a rezervat surpriza ascensiunii politico-electorale a extremismului. Mai departe, analizele politice recente notează faptul că, astăzi, încă neconsolidata democraţie românească riscă să se confrunte cu spectrul populismului, care ar putea avea un impact mult mai ridicat decât în celelalte state aflate, până acum două decenii, sub tutela comunismului:

> În comparaţiile dintre fostele ţări comuniste în ceea ce priveşte procesul electoral corect şi transparent, societatea civilă, independenţa presei şi a justiţiei, precum şi calitatea guvernării, România se plasează mult mai aproape de performanţele Serbiei, Albaniei şi Macedoniei, decât de cele ale ţărilor din grupul de la Visegrád sau de cele ale Ţărilor Baltice. Altfel spus, atacul populiştilor la putere asupra instituţiilor democraţiei liberale are efecte mai puternice şi este potenţial mai periculos decât cel exercitat de populişti în vestul Europei. Pericolul despre care vorbim apare mai evident atunci când luăm în calcul două forţe care ar putea apăra democraţia din România, şi anume opinia publică şi opoziţia elitelor intelectuale. În timp ce prima este relativ favorabilă populismului, cea de-a doua nu dă semne că ar vedea în populism un adversar sau că ar fi dispusă să lupte împotriva lui[48].

Există, desigur, mai multe perspective analitice al căror scop este acela de a explica evoluţia sinuoasă pe care România postcomunistă a cunoscut-o în direcţia democratizării. Dincolo de unghiurile diferite de abordare, se poate observa totuşi o evoluţie graduală, deşi ceea ce Andreas Schedler numea „prevenirea colapsului democraţiei" şi „prevenirea eroziunii democratice"[49] au survenit târziu în spaţiul românesc. Din acest punct de vedere, se poate admite că nu există o „paradigmă a tranziţiei" care să ofere un model explicativ coerent şi universal, aplicabil în cazul tuturor ţărilor intrate în cel de-al treilea val al democratizării[50]. Această realitate este cu atât mai valabilă pentru cazul României, despre al cărei sistem politic se poate susţine,

48. Dragoş Dragoman, „Populism, autoritarism şi valori democratice în opinia publică din România", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *op. cit.*, p. 301.
49. Andreas Schedler, „Ce este consolidarea democratică", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/aprilie 2002.
50. Thomas Carothers, art. cit.

la limită, că a pendulat între cele două „boli" ale tranziţiei, ce se manifestă mai ales în cazul ţărilor lipsite de tradiţie democratică şi în care valorile politice specifice democraţiei se impun, ca atare, cu dificultate. Este vorba, pe de o parte, despre „sindromul pluralismului ineficient", iar pe de altă parte, despre „sindromul puterii dominante"[51].

51. Iată cum sunt prezentate „bolile" tranziţiei de către Thomas Carothers: „Primul sindrom este cel al pluralismului ineficient. În ţările a căror viaţă politică este marcată de pluralism ineficient regăsim trăsături ale vieţii democratice, cum ar fi: alegeri libere, un nivel semnificativ de libertate politică şi o reală alternanţă la putere a diferitelor grupări politice. În ciuda acestor trăsături pozitive, democraţia acelor ţări rămâne superficială şi fragilă. Deşi prezenţa la urne este ridicată, există forme slabe de participare politică în afara votului. Elitele politice ale principalelor partide şi grupări politice sunt acuzate de corupţie, interese egoiste şi lipsă de onestitate. Opinia publică se raportează negativ la politică, astfel încât, deşi îşi menţine ataşamentul faţă de idealul democraţiei, este extrem de nemulţumită de viaţa politică a ţării. În general, politica este percepută ca un domeniu dominat de elite, perimat şi corupt, în care se acţionează prea puţin pentru binele ţării şi care nu este demn de respect. Statul rămâne în continuare slab. Politica economică este prost concepută şi aplicată, iar «performanţa» economică este de cele mai multe ori proastă şi chiar dezastruoasă. Reformele sociale şi politice sunt insuficiente, iar guvernările succesive se dovedesc incapabile să găsească soluţii pentru problemele majore cu care se confruntă ţara, de la infracţionalitate, corupţie până la sănătate, educaţie şi bunăstare publică, în general"; în ceea ce priveşte cealaltă „boală" a tranziţiei, manifestată prin politica puterii dominante, Carothers susţine că „ţările care exhibă acest sindrom posedă un spaţiu politic limitat, dar real, un anumit nivel de contestare politică din partea grupărilor de opoziţie şi majoritatea formelor instituţionale de bază ale democraţiei. Cu toate acestea, există o grupare politică – o mişcare, un partid, o familie extinsă sau chiar un singur lider – care domină sistemul politic în aşa fel încât şansele formării unei alternative la puterea existentă sunt foarte mici. Spre deosebire de ţările afectate de pluralism ineficient, în cele cu o putere politică dominantă, principala problemă este neclaritatea distincţiei dintre stat şi partidul aflat la putere (sau forţa politică dominantă). Principalele servicii şi resurse ale statului – resursele financiare, locurile de muncă, informaţiile publice (prin mass-media de stat) şi forţele poliţieneşti – sunt puse treptat în slujba partidului dominant. Dacă în cazul regimurilor pluraliste ineficiente sistemul juridic este de cele mai multe ori independent, în ţările dominate de o singură forţă politică puterea judecătorească este subordonată celei

Mai vizibilă, poate, la nivelul expresiei instituţionale a politicii de „partid dominant", cu veleităţi autoritariste, această situaţie nu a ocolit, la începutul anilor '90 mai cu seamă, nici spaţiul mediatic, aşa cum fusese acesta configurat imediat după disoluţia sistemului comunist. În condiţiile în care politicienii startului de tranziţie nu demonstrau că ar intenţiona să urmeze calea pluralismului - fie acesta şi incipient -, iar instituţiile media de impact, „oficiale" (câteva cotidiene centrale, dintre care se remarca moştenitorul fostului ziar „Scânteia", Televiziunea şi Radioul publice) mizau pe un discurs monocolor, crearea condiţiilor pentru diseminarea valorilor ideologiei democratice au fost sensibil întârziate. Atunci când acestea au apărut, după ciclul electoral din 1996, ele nu au avut suficient timp să se dezvolte, pentru că, urmare a alegerilor din 2000, „eroziunea democratică" şi-a făcut simţită din nou prezenţa. Cu toate că următorul ciclu electoral, cel din 2004, a permis crearea unei situaţii care să se înscrie în ceea ce Samuel Huntington numea „testul dublei alternanţe"[52] şi a deschis astfel calea spre „organizarea democraţiei", următoarea etapă a „algoritmului consolidării democratice" - aşa cum a fost acesta propus de Andreas Schedler[53] -, adică cea a „dezvoltării democraţiei", nu a mai putut fi, din punctul meu de vedere, atinsă. Consider că există aici o dublă responsabilitate, cauzată de specificul nedemocratic al relaţiei dintre mass-media şi mediul politic pe parcursul întregii tranziţii româneşti şi observabilă cel puţin din punctul de vedere al faptului că atât decidenţii politici, cât şi cei care orientează politica editorială au „scos" cetăţenii din jocul a cărui miză esenţială este stabilirea agendei publice.

---

politice, ca parte a controlului unilateral al puterii. Şi, în timp ce în ţările pluralismului ineficient alegerile sunt de cele mai multe ori libere şi corecte, în ţările cu o singură putere dominantă procesul electoral este dubios, deşi nu complet fraudat, în care grupul dominant pregăteşte un spectacol electoral satisfăcător, care să îndeplinească aşteptările comunităţii internaţionale, în timp ce în culise aranjează scena electorală în favoarea sa, astfel încât să îşi asigure victoria" - Thomas Carothers, *art. cit.*, pp. 175-176.

52. Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman şi Londra, 1991.

53. Andreas Schedler, art. cit.

3.2.2. *„Agorele media" şi spaţiul public postcomunist*

Într-o lucrare devenită deja clasică pentru teoria empirică a democraţiei, Robert Dahl includea în „setul minimal" al condiţiilor de posibilitate absolut necesare pentru existenţa unui asemenea regim politic şi dreptul cetăţenilor de a avea acces la surse alternative de informare[54]. În condiţiile în care, la începutul anilor '90, în România nu existau premisele evoluţiei rapide spre un regim de tip poliarhic - ceea ce e valabil şi pentru alte foste state comuniste -, instituţiile media nou-apărute au preluat, pe fondul unei veritabile „explozii" a libertăţii de expresie, rolul de motor al tranziţiei spre democraţie. Chiar dacă, în faza de început a procesului de democratizare - suficient de mult întârziată de noua putere instaurată -, controlul mass-mediei „oficiale" revenea puterii politice, incipientul pluralism mediatic a contribuit decisiv la construcţia unui spaţiu public într-o ţară lipsită de tradiţia dezbaterii democratice autentice. Desigur, faptul că pe parcursul anilor postcomunişti au apărut tot *mai multe* instituţii media nu înseamnă că, automat, cetăţenii au avut acces la surse *alternative* de informare, lucru ce poate fi constatat şi astăzi, dacă avem în vedere tendinţa de „cartelizare" a presei. Dar meritul asigurării, cel puţin formale, a unui spaţiu public revine, de netăgăduit, mass-mediei şi, ulterior, evoluţiei graduale a societăţii civile. Spaţiul public românesc nu a fost însă şi nu a atins nici în prezent standardele dezbaterii democratice, dacă avem în vedere faptul că

> o sferă publică funcţionând politic are nevoie nu numai de garanţiile venite din partea instituţiilor statului de drept, ci este legată şi de sprijinul moştenirilor culturale şi al modelelor de socializare, de cultură politică, ale unei populaţii *deprinse* cu libertatea[55].

---

54. Cele opt condiţii sunt: 1. libertatea de a forma şi de a intra în organizaţii; 2. libertatea de expresie; 3. dreptul la vot; 4. dreptul de a fi ales în funcţii publice; 5. dreptul liderilor politici de a concura pentru susţinere şi voturi; 6. surse alternative de informare; 7. alegeri libere şi corecte; 8. instituţii prin care politicile guvernului să depindă de voturi şi de alte expresii ale preferinţelor - *cf.* Robert A. Dahl, *Poliarhiile. Participare şi opoziţie*, ed. cit., p. 29.
55. Jürgen Habermas, *Sfera publică şi transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societăţii burgheze*, trad. de Janina Ianoşi, Editura Univers, Bucureşti, 1998, pp. 37-38.

Ce au reuşit însă, în opinia mea, instituţiile media a fost să creeze premisele apariţiei şi dezvoltării a ceea ce anumiţi analişti numesc „agorele media"[56]. Implicând evoluţii care merită, desigur, o dezbatere mult mai detaliată, aceste agore media, în care au evoluat şi evoluează deopotrivă decidenţii politici şi jurnaliştii, ca şi comentatorii ori analiştii politici, au devenit locuri în care se stabileşte agenda publică. Ele nu sunt însă, din perspectiva mea, nici spaţii în care cetăţenii sau grupurile sociale să se poată autoreprezenta şi să-şi poată exprima, la rându-le, punctele de vedere cu privire la ce anume ar trebui să conţină agenda publică şi nici locuri în care diferenţele şi conflictele - altele decât cele dintre reprezentanţii instituţiilor media şi reprezentanţii clasei politice - să poată fi puse în discuţie. Cu alte cuvinte, regăsesc aici un alt efect al deficitului iniţial de democraţie şi, totodată, un obstacol în calea configurării unui spaţiu al dezbaterii publice articulat în conformitate cu valorile ideologiei democratice. „Agorele media" din România postcomunistă - reprezentate mai cu seamă de trusturile ce includ televiziuni cu impact politic - au arhitectura discursivă a unor „arene" din care, exceptând calitatea „electorală" şi, respectiv, cea de „audienţă", cetăţenii şi grupurile sunt excluşi. Instituţiile media se transformă astfel în actori politici, urmărind interese specifice, şi ies din zona societăţii civile, constituindu-se, practic, în competitori ai clasei politice în lupta pentru influenţă şi chiar pentru putere politică. Bineînţeles că, aşa cum indică Peter Gross, situaţia nu poate fi invocată doar în cazul României postcomuniste[57]. Pe de altă parte, politicienii înşişi contribuie la

56. „*Agorele media* pot fi concepute ca spaţii discursive în care grupurile sociale şi comunităţile sunt reprezentate de «media», dar care, în acelaşi timp, permit acestor grupuri şi comunităţi să se autoreprezinte şi să lupte pentru a fi acceptate sau pentru alte scopuri politice. Media este astfel atât un forum al construcţiei consensului social, cât şi un spaţiu în care sunt expuse sau chiar celebrate diferenţele şi conflictele" - *cf.* Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel, Bart Cammaerts, „The realm of contemporary media agoras", în Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel, Bart Cammaerts (eds.), *Media Agoras : Democracy, Diversity, and Communication*, Scholars Publishing, Cambridge, 2009, p. 4.

57. După cum subliniază autorul citat, „chestiunea dacă mass-media este o expresie sau o instituţie a societăţii civile depinde în mare măsură de percepţia existenţei societăţii civile şi a sferei publice în noua Europă de Est. De asemenea, depinde de natura mass-mediei, de compoziţia şi rolul lor real în transformare. Înainte de toate, aceasta depinde de natura

simbolismul de factură mitologică prezent în această arenă. Asumând jocul politic în sensul unui „spectacol" - o imagine care, în fapt, este proprie electoralismului specific societăţii democratice -, aceştia au devenit conştienţi că

> actorul politic trebuie să apară în împrejurări excepţionale care să-l legitimeze ca erou sau salvator, credibilitatea sa rezultând din competenţele pe care le manifestă, din succesele sale, din apariţiile sale fizice şi din forţa de a domina, având capacitatea de a păstra controlul asupra situaţiilor şi asupra lui însuşi[58].

Ceea ce rezultă e un spaţiu al confruntării permanente, din care dezbaterea democratică, una care să implice şi cetăţenii, este eludată şi din care sunt emise public acuzaţii bidirecţionale: dinspre politicieni înspre jurnalişti şi patronii lor şi invers, dinspre aceştia din urmă înspre clasa politică. În aceste condiţii, însăşi credibilitatea democraţiei ca tip de regim politic - atâta câtă există - este suspendată. Restrângându-i-se calităţile de actant politic la a face parte din „public" (în sens de „audienţă") şi, respectiv, din „electorat", cetăţeanul este situat într-o poziţie de pasivitate şi obligat să urmărească ping-pong-ul mediatic dintre instituţiile media şi politicieni. În mod evident, această stare de lucruri înseamnă un recul din perspectiva organizării politice de tip democratic. Poate mai acut în statele postcomuniste, acesta este însă constatat şi în analizele recente referitoare la spaţiul Uniunii Europene[59]. Alături de apariţia condiţiilor de posibilitate - graţie expansiunii accesului democratic la informaţie prin intermediul Internetului, al reţelelor de socializare şi, în general, al new-media - pentru configurarea unor „contra-spaţii publice"[60] în

---

democraţiei, nivelul ei de evoluţie sau maturitate în cadrul naţiunilor din regiune" - Peter Gross, *Mass-media şi democraţia în ţările Europei de Est*, trad. de Mălina Iordan, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 172.

58. Rosemarie Haineş, *Televiziunea şi reconfigurarea politicului. Studiu de caz: alegerile prezidenţiale din România din anii 1996 şi 2000*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 76.

59. Hannu Nieminen, „The European public sphere and citizens' communication rights: A proposal for democratic media policy in the European Union", în Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel, Bart Cammaerts (eds.), *op. cit.*, pp. 16-44.

60. Jeffrey Wimmer, „Revitalization of the public sphere? A meta-analysis of the empirical research about counter-public spheres and media activism",

care entităţile individuale ori comunităţile constituite în funcţie de diverse criterii se pot exprima, „terapia democratică" ar putea să includă ceea ce Margot Wallström, vicepreşedinte al Comisiei Europene şi, de asemenea, comisar pentru relaţii instituţionale şi strategii de comunicare, considera a fi „drepturile de comunicare ale cetăţenilor"[61].

Pentru România postcomunistă rămâne problematică, deocamdată, „reintegrarea" cetăţenilor şi a grupurilor sociale în dezbaterea publică. Accentuarea unei pasivităţi civice care reprezintă oricum un element atavic al precomunismului şi comunismului, dublată de „confiscarea" dezbaterii publice de către instituţiile media şi clasa politică, nu poate avea drept consecinţă decât deresponsabilizarea cetăţenilor şi obstacularea dezvoltării democratice. Dincolo de lipsa unei tradiţii politice democratice şi de piedicile apărute în calea înrădăcinării acesteia pe parcursul celor două decenii postcomuniste, o altă cauză a acestei situaţii ţine de problema competenţelor civice ale cetăţenilor. Evoluţia şi, respectiv, stagnarea acestora sunt direct dependente, din punctul meu de vedere, de două elemente cu mult mai vizibile în spaţiul public al României postcomuniste decât prezenţa cetăţenilor, o prezenţă care este luată în calcul fie cu ocazia perioadelor electorale, fie atunci când aceştia îşi manifestă nemulţumirile prin manifestaţii de stradă, aşa cum sunt cele organizate de mişcările sindicale sau de încă anemicele organizaţii ale societăţii civile. Este vorba, pe de o parte, despre *pretenţia de obiectivitate* pe care şi-o arogă mass-media şi, pe de altă parte, despre *discursul autorităţii publice* (fie că vorbim despre lideri politici ocupanţi ai unor funcţii în stat, fie că îi avem

---

în Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel and Bart Cammaerts (eds.), *op. cit.*, pp. 45-72.

61. Acestea ar face posibilă *democraţia deliberativă* şi ar fi următoarele: „Dreptul la informaţie completă şi coerentă despre deciziile care le afectează vieţile, oriunde ar fi acestea luate; dreptul de a auzi şi de a compara opinii şi puncte de vedere diferite; dreptul de a dezbate probleme de interes comun; dreptul de a-şi exprima punctele de vedere şi de a se face auziţi" - *cf.* Margot Wallström, „From the blame game to day-to-day partnership: European Comission, the German Presidency and the Member States discuss the key principles of EU communication policy", Stakeholders' Conference on White Paper in Berlin, 18 ianuarie 2007, disponibil la http://www.europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=SPEECH/07/25&format=HTML&aged=0&language=EN&guiLanguage=en (accesat la 29 decembrie 2010).

în vedere pe funcţionarii aparatului guvernamental). Cele două elemente se intersectează la nivelul spaţiului public şi presează asupra opiniilor şi atitudinilor cetăţenilor, influenţându-le în mod direct raportările cognitive, afective şi evaluative la modul în care funcţionează sistemul politic. În acest fel, ele influenţează direct competenţele civice ale cetăţenilor. Încerc o analiză interpretativă a acestei situaţii în cele ce urmează.

3.2.3. *Obiectivitatea mediei, discursul autorităţii şi competenţele civice ale cetăţenilor*

Lupta pentru deţinerea monopolului asupra procesului de stabilire a agendei publice, luptă care care se dă în societăţile democrat-liberale între organizaţiile politice şi liderii lor şi, respectiv, organizaţiile media şi patronatele acestora ţine, până la un anumit punct, de normalitate. Desigur, în sensul său de formă de organizare politică a unei societăţi, democraţia este un tip de regim perfectibil, pentru că aria perfecţiunii, extinsă la nivelul unor grandioase proiecte de inginerie socială, o interpretează, aşa cum secolul trecut ne-a lăsat să fim martori, numai regimurile totalitare. În sensul unei competiţii care respectă anumite reguli, această luptă poate fi înţeleasă, aşadar, ca un apanaj al regimurilor de factură democratică, respectivei realităţi fiindu-i însă adăugată rezerva, în ţările în care societatea civilă se manifestă în mod pregnant, că stabilirea agendei publice trebuie să respecte idealul regulativ al *interesului public*. Într-un sistem politic aflat în proces de democratizare pe parcursul ultimelor două decenii şi în care societatea civilă, încă anemică, apare astăzi ca fiind şi fracturată, în care intelectualii publici, deşi se poziţionează diferit din perspectivă politică (ceea ce, în mod normal, ar trebui să constituie un câştig pentru dezbaterea de tip democratic), par a nu avea un contact direct cu problemele reale din spaţiul social şi în care, mai mult decât atât, cetăţenii sunt prizonierii unei apatii constituite pe fondul neimplicării civice, problema stabilirii agendei constituie un aspect de o importanţă deosebită. Din această perspectivă, chestiunea pe care o aduc în discuţie priveşte influenţa exercitată asupra cetăţenilor de calitatea „obiectivităţii" asumate de mass-media, pe de o parte, şi discursul autorităţii promovat de organizaţiile politice şi liderii lor, pe de altă parte. Cele două constituie, în opinia mea,

elemente ale *mainstream*-ului simbolico-discursiv din spaţiul public românesc postcomunist şi contribuie la situarea cetăţenilor în exteriorul procesului de luare a deciziilor, cu semnificaţia atribuită acestuia de către noile dezvoltări ale practicii politice fundamentate pe ideea democraţiei deliberative. Desigur, această influenţă relaţionează „dialectic" cu lipsa împărtăşirii normelor şi valorilor, atitudinilor şi comportamentelor proprii ideologiei democratice în spaţiul social românesc. De ce este importantă, într-un sistem politic ce aspiră spre democraţie, existenţa unei relaţii oneste între spaţiul civic şi cel politic, o relaţie în care mass-media se constituie în „termen de mijloc"? Potrivit celei mai influente caracterizări a regimului politic democratic, aparţinându-i de asemenea lui Robert Dahl, calitatea „poliarhică" a acestei forme de organizare a societăţii depinde în mod stringent atât de coordonata *participării*, cât şi de aceea a *contestării*[62]. Dacă din punct de vedere formal prima coordonată poate fi regăsită şi în regimurile totalitare ori autoritare, cu diferenţa specifică a unui control social exercitat inclusiv prin mijloace violente, posibilitatea de a contesta, prin participare publică activă, deciziile guvernamentale ori posibilitatea de a supune dezbaterii anumite teme importante pentru societate reprezintă o caracteristică definitorie a democraţiei. Consider că aici se relevă un fapt de o importanţă aparte: acela că, dincolo de exerciţiul participativ, cetăţenii trebuie să deţină şi capacitatea cognitivă de a evalua problemele reprezentative din perspectiva interesului public[63]. Nu este vorba, în mod evident, despre o calitate cognitivă înnăscută, ci despre una educată, iar rolul mass-mediei devine, în acest sens, esenţial. Pentru o mai bună prezentare a argumentului, subliniez că nu asum ideea că organismele media ar trebui să îndeplinească o funcţie educativă. Funcţia lor este, evident, aceea de a informa, ceea ce nu exclude însă realitatea că, prin intermediul materialelor jurnalistice bazate pe opinii, ele orientează valorile, credinţele, atitudinile şi comportamentele publicului.

62. Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare şi opoziţie*, ed. cit.

63. Cu privire la acest aspect, teoreticianul politic Giovanni Sartori subliniază că „(...) fiecărei creşteri a *demo-puterii* ar trebui să-i corespundă o creştere a *demo-cunoaşterii*. Altminteri, democraţia devine un sistem de guvernare în care cei mai incompetenţi sunt cei care decid. Adică un sistem de guvernare sinucigaş" - Giovanni Sartori, *Homo Videns. Imbecilizarea prin televiziune şi post-gândirea*, trad. de Mihai Elin, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 100.

Mass-media vădeşte, astfel un important rol în socializarea politică a indivizilor, iar rolul lor este acceptat public prin raportare la condiţia credibilităţii. Ajungem de aici într-un punct pe care îl consider nevralgic, acela al *pretenţiei de obiectivitate*. Nu voi insista însă asupra premiselor de natură epistemologică prin care este pusă sub semnul întrebării problema obiectivităţii[64]. Ce vreau să spun este că majoritatea instituţiilor media din România postcomunistă au angajat în competiţia pentru dobândirea unui grad cât mai mare de credibilitate în faţa publicului, dincolo de produsele jurnalistice ca atare, şi o asumare explicită a condiţiei obiectivităţii. Până la momentul în care s-a impus distincţia dintre media de tip „quality" şi media „tabloidizată"[65], competiţia a evidenţiat existenţa unei largi palete de „etichete" cu care fie jurnaliştii, fie organismele media pe care aceştia le reprezentau apăreau în spaţiul public: „obiectivitate", „echidistanţă", „neutralitate", „independenţă" sau „imparţialitate"[66]. Desigur

64. Fără a îmbrăţişa, neapărat, perspectiva relativismului postmodern, cred totuşi că studiile din filosofia ştiinţei conturate în anii '70 în lucrările unor autori precum Thomas Kuhn, Paul Feyerabend şi chiar Karl Popper, care converg, dincolo de evidentele diferenţe de abordare, înspre a asuma că şi la nivelul „sanctuarului" ştiinţelor exacte obiectivitatea nu poate fi mai mult decât „intersubiectivitatea metodei ştiinţifice", prezintă suficiente argumente pentru a îndreptăţi conturarea unui serios semn de întrebare relativ la existenţa obiectivităţii în domenii precum cele proprii ştiinţelor sociale sau în cel specific mass-mediei, în care prezenţa factorului uman joacă un rol covârşitor.

65. Deşi această distincţie s-a realizat mai întâi cu trimitere la presa scrisă, ea a fost ulterior extrapolată şi la nivelul celorlalte tipuri de media.

66. Desigur, termenii redaţi aici nu sunt echivalenţi în semnificaţii, lucru cu care sunt de acord atât susţinătorii, cât şi criticii ideii de obiectivitate a mass-mediei. Spre exemplu, Judith Lichtenberg, o autoare ce se înscrie în prima categorie, subliniază că „(...) a lăsa două puncte de vedere contradictorii să pară la fel de plauzibile atunci când există o preponderenţă raţională şi factuală înseamnă o falsificare a obiectivităţii înseşi. Ea reflectă o greşeală obişnuită, aceea de a confunda obiectivitatea cu neutralitatea. Investigaţia obiectivă poate *începe* de la neutralitate (mai degrabă aceasta nu va permite convingerilor anterioare să distorsioneze capacitatea de investigare), dar nu *sfârşeşte* neapărat odată cu neutralitatea. Scopul său, în cele din urmă, este acela de a descoperi ce se întâmplă, de ce şi cine este răspunzător. Între adevăr şi falsitate, investigatorul obiectiv nu poate rămâne neutru" - Judith Lichtenberg, „În

că, pe fond, produsele jurnalistice sunt cele care fac diferența între media credibilă și cea necredibilă, fie că vorbim de articole în presa scrisă, despre emisiuni radio ori despre talk-show-uri sau programe de știri de televiziune. În societatea românească însă, deși mass-media, cum spuneam, s-a aflat mereu cu un pas înainte pe calea democratizării, contribuind astfel la accelerarea procesului, aceasta a fost totodată expusă și alterării politice, ca și unor derapaje în emiterea mesajelor către public. Vizibil mai ales în ultimii ani, fenomenul este ușor detectabil în spațiul public românesc atunci când în dezbatere sunt aduse teme politice orientate fie în funcție de interesele patronatelor de presă, fie de cele ale organizațiilor și liderilor politici. În anumite cazuri, așa cum este cel al trustului Intact, controlat de familia senatorului Dan Voiculescu, cele două roluri se confundă. Problema care apare este aceea că și jurnaliștii angrenați în astfel de dezbateri, dar și politicienii pretind că vorbesc în numele cetățenilor, aceștia din urmă fiind, în realitate, excluși din „agora media". Mass-media operează această substituire apelând la rolul său devenit deja „clasic" și recunoscut ca atare în orice societate liberală, acela de „a patra putere în stat" și „câine de pază al democrației", dar acest lucru nu împiedică apariția exagerărilor. Chiar și atunci când asemenea derapaje au loc, pretenția de obiectivitate este invocată fără nicio reținere. Chestiunea pe care o vizez aici nu este dacă (sau nu) obiectivitatea reprezintă doar un mit, în măsura în care și jurnaliștii lucrează cu propria perspectivă asupra lumii, chiar și atunci când, aplicând „algoritmul de manual", produc o știre, spre exemplu. Ce mă interesează este faptul că, invocând obiectivitatea produselor lor, mass-media se autodefinește drept o sursă de autoritate, justificând astfel pretenția de a impune agenda publică în locul unor cetățeni care sunt menținuți în haloul pasivității. Avem de-a face aici cu o problemă care ține de modul în care a evoluat funcțional mass-media, din modernitate și până în prezent. Există, în acest sens, o raportare tradițională la mass-media, ce implică expectanța că aceasta va livra publicului informații și alte produse jurnalistice obiective. Deși, funcțional, mass-media contemporană a evoluat înspre un statut diferit față de cel pe care îl deținea, să spunem, la începutul secolului trecut, această

---

favoarea obiectivității", în James Curran, Michael Gurevitch (eds.), *Mass Media and Society*, Routledge, Londra, 1991, text preluat în antologia *Mass media și democrația*, realizată de Doru Pop (Editura Polirom, Iași, 2001, p. 164).

aşteptare a publicului este încă speculată, fapt ce poate avea implicaţii negative într-o societate precum cea românească, în care ideologia democratică şi valorile specifice acesteia încă nu s-au stabilizat. Aşa cum indică Judith Lichtenberg, evoluţia funcţională a organismelor media a implicat şi o modificare a valorilor asociate „obiectivităţii" şi neutralităţii", motivaţia acesteia fiind direct dependentă de „natura mass-mediei contemporane, care, spre deosebire de strămoşii ei, nu mai constituie doar o simplă voce la nivelul forumului public, ci a devenit însuşi forumul. Rezultatul este că organizaţiile mass-mediei au devenit, în anumite aspecte esenţiale, instituţii publice. Deţinând o putere enormă, ele trebuie cel puţin să menţină aparenţa neutralităţii sau a imparţialităţii"[67]. În această lumină, obiectivitatea se relevă a fi o convenţie socială al cărei substrat este unul de natură etică. Dar chiar şi în condiţiile existenţei unor coduri deontologice asumate de breaslă sau a unor asociaţii profesionale, nu există nicio garanţie că eticheta „obiectivităţii" sau etichetele alternative, ale „independenţei", „neutralităţii", „imparţialităţii" ori „echidistanţei", nu vor fi utilizate spre a revendica o credibilitate în spatele căreia se află interesul ocupării unei poziţii de autoritate. Problema ce decurge de aici este aceea că

> acceptarea ideologiei obiectivităţii – convingerea că instituţii cum sunt mijloacele de informare în masă ar fi în general obiective sau preocupate sincer de obiectivitate – are consecinţe politice majore (...). Convingerea noastră că un ziar publică întotdeauna şi exclusiv informaţii obiective şi adevărate va sluji ca un impediment în calea deschiderii orizontului nostru politic şi intelectual, fie că suntem consumatori, fie producători de ştiri[68].

Substituindu-se unor cetăţeni a căror participativitate civică este şi aşa suficient de scăzută, mass-media românească încurajează menţinerea unei apatii ce erodează fragilul eşafodaj al democraţiei. „Agorele media" din România postcomunistă se relevă astfel încă o dată a fi nu atât un spaţiu al dezbaterii, în care cetăţenii participă în mod conştient la procesul deliberativ, cât o arenă a înfruntărilor politico-mediatice.

---

67. Judith Lichtenberg, „Truth, neutrality and conflict of interest", *Business and Professional Ethics Journal*, vol. 9, nr. 1-2, p. 66, disponibil online la http : //web.me.com/jalichtenberg/Site/Writing.html (acesat la 12 martie 2011).
68. Judith Lichtenberg, „În favoarea obiectivităţii", în James Curran, Michael Gurevitch (eds.), *op. cit.*, p. 162.

La aceasta contribuie, aşa cum am amintit deja, şi politicienii, care mizează pe discursul autorităţii publice. Astfel, liderii politici, fie că ocupă sau nu funcţii în aparatul guvernamental, fie că se situează „la putere" ori „în opoziţie", îşi dispută statutul de sursă de autoritate cu privire la problemele care ar trebui să figureze pe agenda publică. Deşi, formal, ei sunt învestiţi cu autoritate, de multe ori credibilitatea lor pare a fi mai fragilă decât aceea a mass-mediei. O posibilă explicaţie ar putea fi într-adevăr aceea că, în România postcomunistă, instituţiile media şi-au asumat un pregnant rol politic, ajungându-se până la punctul în care ele tind să se substituie partidelor politice şi politicienilor. Nu este vorba, desigur, despre un fenomen prezent exclusiv în spaţiul românesc, de vreme ce teoreticienii comunicării şi ai sistemului mass-media atrag atenţia asupra faptului că,

> în ultimă instanţă, relaţia dintre presă şi viaţa politică apare ca un câmp de forţă în care cei doi parteneri încearcă să-şi atingă ţelurile specifice, folosind proceduri variate, care merg de la negocieri şi schimburi corecte de informaţii până la acţiuni brutale de influenţare sau de intimidare reciprocă[69].

În orice caz, posibilitatea existenţei acestui schimb de roluri nu modifică realitatea „excomunicării" cetăţenilor din spaţiul deliberării democratice, în condiţiile în care atât media, cât şi politicienii pretind că vorbesc în numele şi în interesul acestora. Nivelul scăzut de competenţă civică a cetăţenilor şi rezerva lor faţă de participarea la dezbaterile din spaţiul public comportă, bineînţeles, motivaţii care îşi extrag resursele din totalitarism. În acest sens, studiile recente realizate cu privire la relaţia dintre capitalul social şi orientarea spre valorile specifice ideologiei democratice în România postcomunistă atestă faptul că

> explicaţiile nivelului scăzut al participării pot fi regăsite în moştenirea regimului comunist. Comunismul a erodat aceste elemente prin controlul strict al activităţilor sociale. Înregimentarea şi controlul ideologic i-au făcut pe români, ca şi pe alţi est-europeni, neîncrezători în posibilitatea unei acţiuni colective şi suspicioşi în relaţiile lor sociale"[70].

---

69. Mihai Coman, *Introducere în sistemul mass-media*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 158.
70. Dragoş Dragoman, *Capital social şi valori democratice în România. Importanţa factorilor culturali pentru susţinerea democraţiei*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, p. 136.

Pe acest fond, în ultimii ani s-a suprapus un discurs cu pretenţii de autoritate informaţională în spatele căruia s-au aflat interese politice ce nu s-au confundat cu interesul public. Aduse la cunoştinţa unui public „anesteziat" din perspectiva implicării civice, discursul a menţinut o participativitate scăzută a cetăţenilor, cu excepţia momentelor electorale sau a manifestărilor de protest pe motive economice[71]. Consecinţa faptului că nici instituţiile media şi nici politicienii nu au văzut în cetăţeni nişte parteneri care trebuie implicaţi în dezbaterea publică – decât atunci când anumite interese politice solicitau impunerea anumitor teme pe agenda publică – constă în acutizarea pasivităţii civice şi în menţinerea deficitului democratic. Atenuat, desigur, prin raportare la situaţia din faza iniţială a tranziţiei, acesta din urmă constituie în continuare o provocare la adresa consolidării democratice.

71. Deşi cu o rată scăzută de participativitate, protestele vizibile în România anului 2013, pe teme precum exploatarea de la Roşia Montană ori explorarea gazelor de şist, au adus în spaţiul public o altă motivaţie a participanţilor decât cea strict materială. Ele au însemnat, pe fond, şi un protest la adresa establishmentului politic configurat în cei 24 de ani de postcomunism, participanţii respingând atât asocierea cu partidele politice şi reprezentanţii acestora, cât şi asocierea cu instituţiile media. Expresive în acest sens sunt sloganurile scandate de manifestanţi atât în Bucureşti, cât şi în oraşe mari precum Cluj-Napoca, Timişoara şi Iaşi: „Toate partidele, aceeaşi mizerie!" şi „Să vină presa, să-i scoatem lesa!". Analizele externe relative la aceste proteste indicau, la finele anului 2013, potenţialul de risc ridicat pe care îl vor avea şi în 2014 [*Cf.* Laza Kekic, „Ripe for rebellion? Where protest is likeliest to break out", *The Economist*, 18 noiembrie 2013, disponibil online la http://www.economist.com/news/21589143-where-protest-likeliest-break-out-ripe-rebellion (accesat la 23 decembrie 2013)].

Capitolul 4

Ideologie şi opţiuni intelectuale

Capitolul final al acestei cărţi îşi propune să surprindă ideologia în ipostaza sa de „schemă mentală" asumată la nivel individual, dar aflată, evident, în relaţie directă cu mediul social şi politic în care individul acţionează. Plec de la ideea că, în calitate de

> fenomen mental, ideologia devine evidentă mai ales în raportul unei comunităţi cu acele evenimente ce sunt socotite inaugurale. Ele fondează simbolic o epocă întreagă, fiindu-i apoi sursa de justificare. Tot la acest nivel survine reprezentarea de sine a comunităţii[1].

Consider că expresia acestei ipostaze se regăseşte cu mai mare claritate la nivelul opţiunilor ideologice pe care intelectualii publici, în sensul lor de repere sociale şi politice pentru orice comunitate, le vehiculează prin intermediul expunerilor cu privire la ceea ce se întâmplă în spaţiul social ai cărui membri sunt. Putem vorbi, desigur, despre existenţa unor viziuni ideologice diferite şi chiar contradictorii, întrucât aceasta ţine de normalitatea articulării jocului intelectual şi politic din societăţile numite de Popper „deschise". În unele contexte sociostorice, o anumită opţiune ideologică tinde să se manifeste prevalent în raport cu altele, iar intelectualii publici contribuie, deseori alături de politicieni sau împreună cu politicienii, la înclinarea balanţei în favoarea ei. Această situare în politic a intelectualilor nu înseamnă însă o „trădare" a statutului lor – în sensul specific al „trădării cărturarilor" despre care vorbea Julien Benda – decât în contextul în care ei renunţă la spiritul critic şi se înregimentează într-un cor al fanatismului. Situaţia din Europa interbelică este, cred,

1. Ştefan Afloroaei, „Efecte de limită ale ideologiei", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 5, nr. 13/2006, p. 79.

expresivă în acest sens ; apariţia celor două tipuri de populism extrem care au marcat veacul trecut, comunismul şi fascismul, a atras numeroşi intelectuali, gata să se predea pe altarul „servituţii voluntare", transformându-se astfel în militanţi antidemocratici şi în adepţi convinşi ai mişcărilor de masă pe care le-au încurajat şi susţinut[2]. România interbelică nu a făcut excepţie de la fascinaţia pe care aceste religii politice au exercitat-o asupra intelectualilor, din moment ce unele dintre figurile reprezentative ale acelei perioade au făcut pasul fie spre fascism, fie spre comunism. Tocmai de aceea îmi propun să creionez, din perspectiva analizei ideologice, modul în care ar putea fi reevaluat interbelicul românesc. Discut această problemă în prima secţiune, cu obiectivul de a schiţa cadrul general al manifestărilor intelectualilor faţă de atracţia totalitară, după care, în celalalte două secţiuni, aduc în atenţie opţiunile ideologice pe care le-au avut doi intelectuali cu vocaţie antidictatorială, Petre Andrei şi Nicolae Steinhardt, ce s-au situat prin scrierile lor „în contra" curentului dominant în epocă, cel al „spiritului istoric" totalizant.

4.1. Intelectuali şi „capcane politice" în România interbelică*

Ideea de la care plec în dezvoltarea acestei secţiuni este aceea că, înscriindu-se în rândul elitelor al căror consens (negociat şi dezbătut democratic) este necesar pentru menţinerea încrederii opiniei publice

2. În acest sens, Eric Hoffer redă modul în care „(...) intelectualul militant pregăteşte terenul pentru apariţia unei mişcări de masă : 1. discreditând instituţiile şi credinţele prevalente şi determinându-i pe oameni să nu le mai fie loiali acestora ; 2. generând indirect o sete de credinţă în sufletele celor care nu pot trăi fără ea, astfel încât, atunci când noua credinţă este propovăduită, găseşte un răspuns favorabil în rândul maselor deziluzionate ; 3. furnizând doctrina şi sloganurile noii credinţe ; 4. subminând convingerile «oamenilor superiori» – cei care se pot descurca fără credinţă –, astfel că, atunci când noul fanatism îşi face apariţia, ei să fie lipsiţi de capacitatea de a-i rezista" – Eric Hoffer, *Adepţii fanatici. Reflecţii asupra naturii mişcărilor de masă*, trad. de Lucian Leuştean, Editura Polirom, Iaşi, 2013, p. 157.

* Această secţiune a fost publicată iniţial în revista *Sociologie Românească*, vol. X, nr. 2/2012, pp. 8-20.

în funcţionarea sistemului politic, intelectualii contribuie, prin proiecţiile pe care le vehiculează în spaţiul public, la formarea percepţiilor cultural-politice împărtăşite în plan societal. Din punctul meu de vedere, este vorba despre o chestiune a cărei aplicabilitate devine cu atât mai evidentă odată cu modernitatea, când arhitectura sociopolitică se configurează, cel puţin în lumea occidentală, în termeni contractualişti. Urmăresc să iau în discuţie aici rolul jucat de intelectualii publici din România interbelică, plecând de la o serie de analize de dată recentă referitoare la această epocă, analize care statuează faptul că aceştia au fost prinşi în „mrejele" fascinaţiei totalitare. Nu intenţionez să susţin că luările de poziţie situate împotriva sistemului politic democratic – exhibate de intelectualii reprezentativi ai României interbelice – sunt specifice exclusiv spaţiului românesc, ci, dimpotrivă, urmăresc să le înscriu într-o tendinţă populistă care s-a manifestat în epoca interbelică fie sub forma fascismului, fie sub cea a bolşevismului. O astfel de abordare, care se înscrie pe linia analizelor invocate mai sus, se situează „în contra" unui curent intelectual contemporan, care proiectează retrospectiv o imagine „idilică" asupra interbelicului românesc. O explicaţie imediată a acestei stări de fapt decurge din aceea că, în postcomunism, recuperarea axiologică a interbelicului a reprezentat o încercare de compensare istorică în raport cu ingineria socială de factură totalitară a epocii comuniste. Deşi de înţeles din perspectivă simbolică[3], această viziune nu anulează faptul că interbelicul însuşi s-a constituit într-o perioadă care a comportat atitudini politice şi sociale totalitare, chiar dacă acestea din urmă nu au avut impactul celor specifice dictaturii comuniste. În orice caz, situându-se împotriva organizării de tip democratic şi vehiculând ideea „necesităţii istorice" care revendică un „alt tip de politică", cei mai importanţi intelectuali din interbelic au girat şi, în anumite situaţii, chiar au justificat atitudinile şi deciziile politice de factură totalitară. În opinia mea, putem vorbi, ca atare, despre existenţa anumitor opţiuni ideologice ale intelectualilor publici reprezentativi, dintre care cei mai mulţi s-au orientat înspre susţinerea fantasmelor

3. Din acest punct de vedere, o explicaţie interesantă este cea oferită de politologul Vladimir Tismăneanu: „Atunci când tipurile convenţionale de identificare se destramă, iar vechile sisteme de credinţe se golesc de conţinut, apare tendinţa normală de compensare simbolică" – Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 51.

totalitare. Pentru a argumenta în favoarea acestei idei, iau în discuţie, într-o primă fază, necesitatea reevaluării interbelicului. Punând, într-o a doua etapă, problema modalităţii de reevaluare, trec în revistă anumite formule analitice, cum sunt cele de factură filosofică, istorică şi sociologică, cărora le adaug analiza ideologică. În partea finală a desfăşurării argumentaţiei mele, ceea ce mă preocupă este să relev maniera în care s-a manifestat, la nivelul intelectualilor români din perioada interbelică, atracţia totalitară, plasând întreaga problematică în contextul unei „tradiţii" care situează intelectualii într-un „spaţiu al intervalului", acela dintre tentaţia pentru putere şi nevoia de a se „închina" unor idoli politici.

4.1.1. *Este necesară reevaluarea interbelicului ?*

Într-o incursiune referitoare la modul în care intelectualii au influenţat planul politic şi social, Michel Winock numeşte veacul XX „secolul intelectualilor". În mod evident, când vorbeşte despre „intelectuali", autorul are în vedere înţelegerea atribuită termenului după „afacerea Dreyfuss"[4]. Într-adevăr, poziţionările ideologice ale marilor intelectuali din secolul XX pun, la nivel european, următoarea problemă: care este statutul lor, acela de – cu o vorbă aparţinând unui astfel de mare intelectual – „spectatori angajaţi"[5] sau de „funcţionari ai puterii"[6]? Înainte de a răspunde la această chestiune prin trimitere la realitatea din spaţiul românesc şi la relaţia dintre intelectuali şi politică în perioada interbelică, aş spune că, din punctul meu de vedere, intelectualul public poate fi definit drept individul care lasă urme în timpul social şi e preocupat de timpul istoric în care trăieşte, exprimându-se ideatic relativ la acesta.

---

4. Michel Winock, *Secolul intelectualilor*, trad. de Gheorghe Chiriţă, Editura Cartier, Chişinău, 2001, p. 5.
5. Raymond Aron, *Spectatorul angajat. Interviu cu Jean-Louis Missika şi Dominique Wolton*, trad. de Miruna Tătaru-Cazaban, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, p. 345.
6. O analiză interesantă a „transformării" *intelectualului public* în *funcţionar public* o oferă Michael Shafir, în „Intelectualii? Publici?", în Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei" intelectualilor publici*, Editura Corint, Bucureşti, 2010, pp. 17-21.

Plasând problema statutului intelectualilor în contextul temporal al României interbelice, nu fac decât să mă înscriu într-o linie de cercetare al cărei obiectiv minimal este cel de asumare a trecutului. Nu este vorba, desigur, despre o noutate, câtă vreme întregul spaţiu european este încă dator să răspundă la întrebarea „cum a fost posibil totalitarismul?". În opinia mea, un rol major în crearea condiţiilor de posibilitate ale răului politic specific acestui tip de regim aparţine intelectualilor. În acest sens, intenţia mea este aceea de a demonstra că, inclusiv în spaţiul românesc, intelectualii marcanţi nu au fost doar simpli prizonieri ai fantasmelor totalitare – fie că avem în vedere fascismul, fie că ne referim la bolşevism –, ci au participat activ, prin scrierile şi discursurile lor publice, la promovarea acestor veritabile religii politice. Ceea ce intelectualii dominanţi au impus, într-un anumit context socioistoric, drept *realissimum* – un termen preluat din teoria politică a lui Eric Voegelin[7] – a fost de natură să altereze evoluţia sociopolitică a unor întregi societăţi şi să justifice inclusiv violenţa politică ilegitimă[8]. Astfel, ei au justificat însuşi caracterul antipolitic al ideologiei totalitare, o problemă pe care am analizat-o în cel de-al doilea capitol al acestei cărţi. Din perspectiva mea, această analiză interpretativă poate fi aplicată şi în cazul intelectualilor de marcă ai României interbelice. Pentru a configura însă un astfel de demers, consider că este necesar să luăm în considerare posibilitatea reevaluării interbelicului. Această etaptă este necesară, din punctul meu de vedere, întrucât perioada postcomunistă s-a caracterizat şi prin aceea că *mainstream*-ul cultural şi intelectual al României a promovat o imagine „idealizată" a perioadei interbelice[9], care evidenţia

7. Eric Voegelin, *Religiile politice*, trad. de Bogdan Ivaşcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 86.
8. În acest sens, Stelu Şerban arată că „(...) trădarea intelectualilor României interbelice a constat în contribuţia la răspândirea şi intensificarea pasiunilor şi violenţei politice, în locul ameliorării şi restrângerii ei, la resurgenţa mitului în politică şi a utopiei interioare, în locul criticii conceptelor, limitării puterii politice şi promovării principiilor în politică" – Stelu Şerban, „Politica împotriva utopiei. Intelectualii şi puterea în istoria modernizării României", în Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), *op. cit.*, p. 140.
9. Stelu Şerban subliniază acest aspect: „Ceea ce însă realmente mi se pare eficace la nivelul modelării opiniei publice a fost prezentarea perioadei interbelice exclusiv prin referinţa la aceste modele şi mitizarea acelei

cel puţin două aspecte ce merită dezbătute: statutul moral al elitei intelectuale şi culturale şi caracterul democratic al organizării politice[10]. Există în interbelic, indeniabil, o elită intelectuală reprezentativă, însă vocile ei importante pot fi înscrise cu succes în „corul" european al susţinătorilor celor două tipuri de populism ce se manifestă în epocă, anume fascismul şi comunismul. Pe de altă parte, puţini intelectuali sesizează iluzia întreţinută de cele două viziuni ideologice, menţinându-şi opţiunea antitotalitară. Cu privire la aceasta din urmă, interbelicul românesc nu proiectează decât, eventual, o prezenţă formală. Nimic însă din substanţa democraţiei, chiar judecată după standardele epocii, nu poate fi regăsit în România acelei perioade, şi e suficient să ne gândim la principii precum separaţia puterilor în stat ori la mecanismul de „controale şi contraponderi" (*checks and balances*) ce urmăreşte echilibrul lor, la libertatea de expresie ori la participarea civică. Asupra acestor chestiuni voi reveni însă în paginile următoare.

---

perioade în istoria modernizării României. Nu persoanele ca atare au fost mitizate, ci acea perioadă, care mult timp a fost văzută ca o vârstă de aur a României moderne, inclusiv din punct de vedere politic şi cu tot extremismul ei violent" – Stelu Şerban, art. cit., p. 141. La rândul său, cel mai important specialist în ceea ce priveşte şcoala sociologică gustiană, profesorul Zoltán Rostás, apreciază că „(...) noua «reabilitare» postdecembristă a interbelicului a avut două urmări certe: a derutat prezentul (prin modele inadecvate) şi a falsificat trecutul (prin selectarea simplistă şi tendenţioasă a faptelor)" – Zoltán Rostás, „Cînd s-a dat drumul la peisaj? Reflecţii răzleţe despre trecutul din prezent", *Observator Cultural*, nr. 588/august 2011.

10. În această direcţie, Sorin Bocancea susţine că „se vorbeşte prea puţin de binele public pe care l-au făcut intelectuali de marcă precum Titu Maiorescu, Petre P. Carp, Nicolae Iorga, Virgil Madgearu, Constantin Rădulescu-Motru, Dimitrie Gusti, Petre Andrei ş.a. De parcă nici n-ar fi existat. După '89, s-au bucurat de o mare atenţie intelectualii implicaţi în Mişcarea Legionară, precum Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Petre Ţuţea ş.a. Ieşiţi din comunism, intelectualii noştri au început să-i studieze pe cei ce au susţinut fascismul, cei ce au făcut politică în formaţiunile democratice fiind daţi uitării" – Sorin Bocancea, „Intellectuals and politics: The obsession of a phantasmagorical betrayal", *Europolis*, vol. 4, nr. 2/decembrie 2010, p. 239.

4.1.2. *Cum reevaluăm perioada interbelică ?*

Ceea ce vreau să evidenţiez în continuare este o posibilitate de reevaluare a interbelicului prin apel la trei tipuri de interpretare pe care le-am identificat în analize de dată recentă, despre care consider că pot fi subsumate analizei ideologice. Este vorba despre interpretarea *filosofico-politică*, despre cea *istorică* şi despre cea *sociologică*, aşa cum sunt acestea realizate de autori contemporani precum Adrian-Paul Iliescu, Lucian Boia şi Antonio Momoc. Dincolo de evidentele diferenţe de nuanţă ce există, cu siguranţă, între teoreticienii invocaţi, consider că fiecare dintre ei urmăreşte să propună o modalitate de reevaluare a interbelicului din perspectiva domeniului în care este specialist. Voi face, ca atare, o prezentare foarte scurtă a fiecăreia dintre cele trei interpretări, pentru a explicita, spre final, modul în care înţeleg eu necesitatea reevaluării interbelicului prin apel la *analiza ideologică*.

Asumând dintru început „(...) o *mai bună reprezentare* a faptelor semnificative, precum şi *demontarea critică* a unei mitologii intelectuale"[11], Adrian-Paul Iliescu reevaluează filosofico-politic perioada interbelică prin analiza a două atitudini – şi a consecinţelor produse de acestea – specifice intelectualilor reprezentativi din epocă: „maniheismul" şi „aversiunea faţă de democraţie"[12]. Cu privire la prima chestiune, autorul remarcă existenţa unei „ideologii elitare"[13], ce atribuie cunoaşterea binelui şi deţinerea adevărului unic unui grup restrâns de „iniţiaţi", iar răul şi, evident, necunoaşterea celor care nu au acces la revelaţie, adică celor care se înscriu în seria „omului-masă". În mod evident, din acest punct de vedere, intelectualii români din epocă nu sunt nici pe departe autentici[14], situându-se pe o poziţie aflată deja în vogă în spaţiul european, care reclama „revolta

11. Adrian-Paul Iliescu, *Anatomia răului politic*, Editura Fundaţiei Culturale Ideea Europeană, Bucureşti, 2005, p. 10.
12. *Ibidem*, p. 21.
13. *Ibidem*, p. 49.
14. Aşa cum arată Stelu Şerban, „cazul intelectualilor angajaţi politic în România interbelică nu este deloc excepţional, nici chiar în ţările est şi sud-est europene. Oricâtă originalitate au pretins că reprezintă, cea mai mare parte a ideilor lor era importată din vestul Europei" – Stelu Şerban, art. cit., p. 138.

maselor"[15] şi propovăduia cultul oamenilor de excepţie. Lipsa de autenticitate poate fi identificată şi în cazul celui de-al doilea aspect, acela al atitudinii antidemocratice. Acesta din urmă – remarcă Adrian-Paul Iliescu – poate fi de altfel regăsit în spaţiul românesc încă din perioada dezbaterilor politico-intelectuale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cert este faptul că, în interbelic, mesajul îndreptat împotriva democraţiei pare să fi devenit o „datorie de onoare" pentru anumiţi intelectuali influenţi din spaţiul european, iar confraţii români ai acestora nu fac excepţie. „Excepţională" şi pe deplin autentică pare să fie însă această aversiune faţă de democraţie a intelectualilor români în condiţiile în care România nu experimentase niciodată organizarea politică de factură democratică şi nu o făcea nici în epoca interbelică. Având în vedere tocmai faptul că ceea ce acuzau intelectualii interbelici era nu atât lipsa înrădăcinării principiilor şi mecanismelor democratice, deci deficitul democratic, ci un închipuit „exces de democraţie",

> rămâne întrebarea dacă nu cumva criticile adresate regimului democratic modern erau greşit orientate – căci românii nu avuseseră mai niciodată parte de instituţii democratice *autentice*, din examinarea cărora să poată verifica funcţionalitatea efectivă a acestui regim. Ceea ce ei experimentau mereu şi foloseau drept bază documentară pentru evaluarea democraţiei erau de fapt numai instituţii *pseudodemocratice*[16].

Din perspectivă istorică, Lucian Boia susţine că e „greu de găsit o altă ţară care să fi trecut, ca România, prin atâtea regimuri politice de-a lungul unui singur deceniu"[17]. Referindu-se, desigur, la anii '30-'40, istoricul concede faptul că putem identifica în interbelicul românesc „o relativă democraţie până la sfârşitul anului 1937"[18]. Cum voi arăta mai jos, standardele politologice – chiar cele ale timpului respectiv ! – infirmă o atare caracterizare a regimului politic românesc existent atunci. În orice caz, viziunea istorică a autorului invocat aici reprezintă o altă modalitate importantă de reevaluare a perioadei interbelice, ba chiar de „demitizare" a acesteia. Ea are ca

15. Jose Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, trad. de Coman Lupu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.
16. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 276.
17. Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 7.
18. *Ibidem*.

fundament luarea în discuţie a două elemente considerate a reprezenta „(...) axele principale ale dezbaterii politice româneşti din anii '30"[19], şi anume „democraţia" şi „naţionalismul".

Cu privire la problema democraţiei, aşa cum o analizează, din perspectivă istorică, Lucian Boia, aş recurge la două observaţii. Mai întâi, o reiterez pe cea de mai sus: regimul politic din România interbelică avea în comun cu democraţia doar anumite aspecte formale. Parcă pentru a nuanţa trimiterea spre o „relativă democraţie", pe care am invocat-o anterior, autorul explică etichetarea regimului românesc interbelic drept democratic prin apel la situarea în contrast a acestuia cu dictatura comunistă care i-a urmat. Mergând chiar mai departe, Boia găseşte în acest contrast şi o justificare pentru „idealizarea" interbelicului, survenită în postcomunism:

> Explicabilă în consecinţă tendinţa de după 1989 de raportare la vechiul model democratic românesc, sensibil idealizat. În fapt, e greu de caracterizat România dintre cele două războaie ca fiind democratică sau nedemocratică. Era o îmbinare de democraţie şi autoritarism[20].

O a doua observaţie vizează însăşi raportarea istoricului român la democraţie, iar aceasta poate fi analizată pe două paliere: raportarea generală la problema democraţiei şi o raportare specifică la problema democraţiei româneşti interbelice. Pe primul palier aş invoca aici o constatare a lui Adrian-Paul Iliescu, cel care arată că, în înţelegerea lui Lucian Boia, democraţia este redusă la o semnificaţie vetustă, aceea de „suveranitate a poporului", chestiune amendată de filosoful politic după cum urmează:

> Prin *democraţie* se înţelege (cel puţin la o primă aproximaţie) triada: *drepturi şi libertăţi civice - pluralism şi poliarhie - agregarea liberă a intereselor şi opţiunilor individuale*. Ne aflăm deci la distanţă cosmică faţă de noţiunea elementară folosită de Boia. Ca şi, de altfel, faţă de platitudini ca „dintotdeauna guvernanţii au guvernat, şi nu poporul" (...), platitudini care au stat totdeauna în centrul discursului antidemocratic de dreapta (Zelea Codreanu, de pildă, bătea monedă pe ideea că „un popor nu se conduce prin el însuşi, ci prin elita lui")[21].

---

19. *Ibidem*, p. 48.
20. *Ibidem*.
21. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, pp. 330-331. Trimiterile bibliografice făcute de autor sunt către Lucian Boia, *Mitul democraţiei*, Editura Humanitas,

Dincolo de tonul polemic, aş semnala, pe cel de al doilea palier, că problema confuziei semantice constatate de Iliescu este continuată cu etichetarea democraţiei ca fiind „de stânga". Iar această etichetă este aplicată de istoricul Lucian Boia şi democraţiei româneşti interbelice, atât atunci când încearcă o explicaţie a respingerii acestui tip de regim politic de către elita intelectuală a anilor '30[22], cât şi atunci când oferă explicaţii cu privire la opţiunile politice din epocă ale evreilor, despre care spune că „susţineau, în propriul interes, un grad cât mai înalt de democratizare şi de egalizare. Se situau, aşadar, la stânga, mergând adesea până la extrema stângii"[23]. În acest caz, istoricul confundă ideea *egalităţii de drept*, aflată la temelia democraţiei – încă în sensul postulat de John Locke, la finalul veacului al XVII-lea, sau în cel discutat de John Stuart Mill, în secolul al XIX-lea –, cu aceea a *egalităţii sociale*, fapt amendat, de asemenea, de Adrian-Paul Iliescu:

> Confundând *democraţia politică* (inovaţie a gândirii constituţionaliste şi republicane moderne) cu *democraţia economică* (singura despre care s-ar putea afirma că este exclusiv «de stânga»), Lucian Boia se simte obligat să respingă, în fond dacă nu în formă, sensul aspiraţiei democratice[24].

În ceea ce priveşte problema naţionalismului, reevaluarea interbelicului propusă de istoricul român accentuează asupra caracterului „contextual" al acestuia. Cu alte cuvinte, acesta era contextul social, istoric şi politic căruia, se pare, elita intelectuală nu i se putea sustrage, aşa cum am fi tentaţi să credem acum:

> Astăzi, democraţia este bună, iar naţionalismul a încetat de a mai fi. Pentru mulţi intelectuali ai anilor '30, naţionalismul trecea însă înaintea democraţiei[25].

Bucureşti, 2003, p. 25 şi, respectiv, Corneliu Zelea Codreanu, *Doctrina mişcării legionare*, Editura Lucman, Bucureşti, 2003, p. 156.

22. Astfel, istoricul român arată că „(...) drumul era încă lung pentru ca democraţia românească să semene ceva mai bine cu o democraţie autentică. Ar fi însemnat, însă, inevitabil, *o mişcare spre stânga* (subl. m., D.Ş.). Iar elita românească, politică şi intelectuală, era orientată într-o măsură apreciabilă spre dreapta" – Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, ed. cit., p. 49.
23. *Ibidem*, p. 56.
24. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 334.
25. Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, ed. cit., p. 50.

În ce mă priveşte, sunt de acord că fiecare epocă operează cu anumite *convenţii ideologice*, aşa cum am specificat deja, în câteva rânduri, pe parcursul acestui volum. Însă un context sau un cadru ideologic nu pot justifica alegerile, atitudinile şi deciziile care determină consecinţe dezastruoase din punct de vedere moral-politic. Şi asta întrucât asemenea convenţii nu deţin atributul inexorabilului, nu au un caracter destinal[26]. În acest sens, dovada este dată de faptul că, deşi cea mai mare parte a elitei intelectuale româneşti se ralia unui curent populist european - fascismul -, făcând ca România să poată fi considerată azi „(...) ţara est-central-europeană cu cea mai largă grupare fascistă interbelică (...)"[27], au existat şi voci importante care, în epocă, s-au pronunţat împotriva oricărei forme de totalitarism, ceea ce conferă credibilitate afirmaţiei potrivit căreia

> „contextul" şi „spiritul vremii" nu scuză decât rareori faptele politice maligne şi nu anulează aproape niciodată complet responsabilităţile morale ale autorilor lor; de obicei, ele *explică parţial*, dar *nu justifică deloc* mentalităţile, atitudinile, convingerile şi mai ales acţiunile malefice[28].

Desigur, receptarea critică a analizei istorice oferite de Lucian Boia nu anulează importanţa acesteia. Dimpotrivă, implicând - aşa cum am văzut - posibilitatea discuţiei despre opţiuni ideologice diferite de interpretare a interbelicului (ceea ce e perfect democratic), perspectiva istoricului român contribuie la întregirea imaginii pe care o putem configura cu privire la această epocă.

În aceeaşi direcţie se înscrie şi deosebit de incitantul studiu sociologic pe care îl oferă Antonio Momoc, a cărui cercetare se concentrează asupra Şcolii lui Dimitrie Gusti, abordată „(...) din

---

26. Aşa cum arată Marta Petreu, referindu-se la elita intelectuală a anilor '30, „(...) şi pentru membrii acestei generaţii, ca pentru oricine, opţiunile politice nu au ţinut de fatalitate, ci de alegere, de un act de subscriere la o constelaţie de valori lăuntric corelate. Că fiecare a ales, iar alegerea lui a fost modelată de mediul cultural în care s-a format, de datele lui personale, de convingerile şi posibilităţile lui" - Marta Petreu, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 298.
27. Michael Mann, *Fascists*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, *apud* Daniel Barbu, *Politica pentru barbari*, Editura Nemira, Bucureşti, 2005, p. 122.
28. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 10.

perspectiva relaţiilor membrilor ei cu puterea politică"[29]. Avem de-a face, cu alte cuvinte, cu o trimitere cât se poate de clară spre faptul că mediul politic a reprezentat, la modul general, o „capcană" pentru intelectualii acelei vremi, precum şi spre realitatea că aceştia, încercând – precum sociologul Dimitrie Gusti – să accelereze procesul de modernizare a României, s-au angajat în realizarea unui proiect ce viza binele public. Acesta din urmă poate fi atins, după cum explică Antonio Momoc, printr-o implicare pragmatică a unei elite configurată în funcţie de anumite criterii ştiinţifice. Pentru Gusti, deţinătorii adevărului ştiinţific formează o elită al cărei rol este acela de a pune ştiinţa în serviciul naţiunii, în virtutea unei credinţe de sorgine iluministă. Din această perspectivă, sociologul român, dar şi cei pe care îi formează în Şcoala sa nu sunt doar creatori de teorii, ci şi de instituţii ce au rolul de a fi în slujba statului şi a naţiunii. Cumva paradoxal, elitismul lui Gusti („în acord cu formaţia sa ştiinţifică, Gusti face mărturisirea de credinţă că societatea românească ar putea fi modernizată doar prin intermediul personalităţilor sociale, al elitelor"[30]) şi al „ucenicilor" săi este unul orientat „popular", spre întreaga societate, dar prin intermediul conducerii politice, în serviciul căreia trebuie să funcţioneze elita ştiinţifică („modernizarea prin ştiinţă, în consonanţă cu idealul gustian, pare a fi proiectată în două direcţii: înspre societate, prin cercetare socială şi prin intervenţia [munca] culturală în comunităţile rurale şi mai apoi cele urbane; înspre politică, prin profesionalizarea politicii prin ştiinţă, fie prin aducerea de specialişti în rândul politicienilor români, fie prin asistenţa tehnocrată pe care elita ştiinţifică putea să o asigure politicienilor"[31]). Creator de şcoală ce poate fi identificată instituţional (în acest sens, pe urmele lui Traian Herseni, Antonio Momoc identifică diferenţa dintre şcoala gustiană de la Iaşi, ce avea caracter teoretic, şi cea de la Bucureşti, cu un caracter metodologic[32]), Dimitrie Gusti se înscrie cu succes în „spiritul experimental" al epocii. Acesta era întruchipat, din perspectivă metafizică, de Nae Ionescu, cel care – aşa cum indică

29. Antonio Momoc, *Capcanele politice ale sociologiei interbelice. Şcoala gustiană între carlism şi legionarism*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012, p. 5.
30. *Ibidem*, p. 44.
31. *Ibidem*, pp. 79-80.
32. *Ibidem*, p. 45, nota 99.

Lucian Boia – „teoretizase" ceea ce discipolii săi din generaţia anilor '30 resimţeau într-un mod „lăuntric" :

> Definitoriu pentru noua „generaţie" este conceptul de *experiment*. Tocmai fiindcă se caută ceva nou, ceva încă insuficient definit. Pentru a se lămuri, tinerii înţeleg să „experimenteze". Aşa vor ajunge şi la legionarism, şi la comunism[33].

Deşi nu cade pradă iluziei comuniste de factură revoluţionară („Gusti anticipa desfăşurarea momentelor care aveau să se producă după revoluţia bolşevică, accentuând pe naşterea totalitarismului de tip sovietic"[34]) şi susţine ca alternativă a criticatei democraţii reprezentative o formă participativă a democraţiei („D. Gusti propunea în anul 1920 nu dictatura – care echivalează pentru el cu distrugerea ideii democratice –, ci democraţia directă, mecanismele de guvernare a poporului, fără intermediari, prin referendum popular şi prin iniţiativă legislativă populară"[35]) – foarte apropiată de registrul populist, sunt tentat să specific –, sociologul român admite, din aceeaşi perspectivă experimentală pe care o aplică în analiza partidelor politice, că fascismul reprezintă „(...) o nouă nomenclatură politică, dar care înseamnă şi un program politic"[36]. Avem aici încă o ilustrare a ceea

33. Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, ed. cit., p. 27.
34. Antonio Momoc, *op. cit.*, p. 58.
35. *Ibidem*, p. 63.
36. Dimitrie Gusti, *Partidul politic*, *Sociologia unui sistem al partidului politic* (extras din vol. *Doctrinele partidelor politice*), Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1922, conferinţă ţinută la Fundaţia Universitară Carol, 2 decembrie 1922, *apud* Antonio Momoc, *op. cit.*, p. 70. În excelent documentata sa analiză, Antonio Momoc arată că, în pofida acestei raportări la fascism, sociologul român nu a fost un fascist ca atare : „Gusti vedea la acea dată în fascismul italian o formă de naţional-socialism sau socialism naţional, cu un program fundamentat pe ideea de reconstrucţie naţională şi socială şi pe «iubirea aprinsă de patrie», capabil să strângă în rândurile sale reprezentanţi ai tuturor categoriilor sociale, şi să-i organizeze militar împotriva autorităţii statului liberal, care se dovedea incapabil a se impune invaziei misticismului social venit din Rusia. Deşi în prelegerea sa a subliniat semnificaţia contextuală a acestui experiment politic, Gusti nu va introduce niciodată în sistemul său sociopolitico-etic doctrina fascistă" (*Ibidem*, p. 99).

ce poate fi numit „spiritul epocii" din perspectivă intelectuală, chiar dacă vorbim, în cazul lui Gusti, de o analiză stasiologică *avant la lettre*, şi nicidecum de o susţinere de factură propagandistă – de felul celei întreţinute de Nae Ionescu şi discipolii săi[37] – a totalitarismului de tip fascist. În acest context, cred că analiza sociologică a interbelicului pe care o propune Antonio Momoc în baza unui studiu aprofundat şi foarte riguros al Şcolii gustiene are rolul de a întregi demersul de reevaluare a perioadei în discuţie.

În mod evident, cele trei perspective ale căror elemente le-am redat, foarte pe scurt, mai sus ne oferă imaginea unui „altfel" de interbelic. Este „altfel" prin raportare la viziunea idealizată proiectată de *mainstream*-ul intelectual postcomunist. Din punctul meu de vedere, tipurile de analiză prezentate şi identificate în cazurile autorilor invocaţi (cea filosofică, cea istorică şi cea sociologică) pot fi subsumate, dat fiind caracterul său interdisciplinar, *analizei ideologice*, cu specificarea sensului „perspectivist" pe care, pe urmele lui Mannheim, îl aloc conceptului de ideologie. În cele urmează, mă interesează să aplic acest tip de analiză asupra modului în care intelectualii reprezentativi ai perioadei interbelice s-au raportat la fantasmele politice de tip totalitar.

4.1.3. *Intelectualii publici şi atracţia totalitară*

Pentru a explicita de ce fascinaţia totalitară a ajuns să îi domine pe cei mai mulţi dintre reprezentanţii elitei intelectuale interbelice, trebuie stipulat mai întâi ce anume înţeleg prin „democraţie" în acest

37. Maniera de raportare a lui Nae Ionescu la spaţiul social şi politic al epocii este foarte bine sintetizată de Mugur Voloş, care arată că „reflecţiile sale asupra socialului se caracterizează printr-o critică făţişă adusă valorilor liberale, individualismului sau democraţiei, promovând primatul naţiunii asupra individului, al intereselor generale asupra celor individuale – Mugur Voloş, *Filosofia social-politică a generaţiei '27*, Biblioteca Revistei Familia, Oradea, 2008, p. 60. Potrivit politologului Sorin Bocancea, „(...) concepţia lui Nae Ionescu a fost asumată de aproape toţi tinerii intelectuali ai vremii (printre care Eliade, Cioran, Noica, Vulcănescu ş.a.), fapt ce a contribuit la sporirea prestigiului Mişcării Legionare" – Sorin Bocancea, *Noi şi postcomunismul*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012, p. 108.

context. În mod evident, democraţia este circumscrisă conceptual prin trimitere la o varietate de tipuri, din perspectiva istoriei gândirii politice. Putem să vorbim, într-o clasificare generală, despre *democraţie directă* sau despre *democraţie indirectă*, putem să apelăm la clasificarea lui Giovanni Sartori[38], care vorbeşte despre *democraţie liberală*, *democraţie socială* şi *democraţie industrială*, la definirea *poliarhică* a societăţii democratice, propusă de Robert Dahl[39], sau la tipologia pe care o realizează, din perspectiva teoriei politice empirice, Arend Lijphart[40], atunci când vorbeşte despre *democraţia majoritaristă* şi, respectiv, despre *democraţia consociaţională* ori *consensualistă*. Pentru a restrânge multitudinea semnificaţiilor implicate de fiecare dintre aceşti termeni ai teoriei politice contemporane, specific faptul că modul meu de înţelegere a democraţiei este unul care se referă la *reprezentativitate*, adică la democraţie ca tip procedural de organizare a unei societăţi, în conformitate cu definiţia emisă de Joseph Schumpeter încă din 1943. Cu alte cuvinte, consider că democraţia trebuie înţeleasă ca un set de proceduri care asigură competiţia în care politicienii aleargă pentru a obţine cât mai multe voturi din partea alegătorilor, ajungând astfel să îi reprezinte[41]. Democraţia se defineşte, în acest context, prin raportare la conceptele generice de „cetăţenie" şi „spaţiu public", la procedurile de tip electoral şi la principii operaţionale precum cel al majorităţii şi cel al nesiguranţei limitate.

Mă voi referi acum la democraţia românească şi la criza sa structurală. Mai mulţi istorici şi politologi români au observat *deficitul* acesteia, care constă, în principal, în lipsa tradiţiei democratice. Este o chestiune pe care politologul român Mattei Dogan o prezintă atât în studiile sale interbelice, cât şi în lucrările recente[42]. Revin la cele expuse în introducerea acestei secţiuni şi subscriu ideii potrivit căreia proiecţia retrospectivă a perioadei interbelice în sensul unui „paradis

38. Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
39. Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare şi opoziţie*, Editura Institutul European, Iaşi, 2000.
40. Arend Lijphart, *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
41. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge, Londra şi New Jork, 2003, p. 269.
42. Mattei Dogan, *Comparaţii şi explicaţii în ştiinţa politică şi în sociologie*, Editura Institutului European, Iaşi, 2010, pp. 241-261.

democratic", nu reprezintă nimic altceva decât o fantasmă intelectuală. Şi asta pentru că, între momentul introducerii efective a universalizării votului masculin, reprezentat de anul 1919, şi instaurarea dictaturii regale a lui Carol al II-lea, s-a scurs un timp insuficient pentru împământenirea unei tradiţii democratice. La această imagine, se adaugă succesul în epocă al ideologiilor redemptiv-utopice, de tipul bolşevismului ori al fascismului, care au atras nu doar masele electorale, ci şi intelectualii importanţi. Ca să mă refer la spaţiul românesc, Mişcarea Legionară a înregimentat, sub bagheta lui Nae Ionescu, tânăra generaţie de intelectuali români, în care se înscriu Mircea Eliade, Constantin Noica sau Emil Cioran, iar studiile Martei Petreu sunt de o acurateţe deosebită în acest sens[43].

Date fiind toate aceste aspecte, consider că una dintre cauzele crizei structurale a democraţiei româneşti constă într-o tradiţie antidemocratică, de factură populistă, pe care au întreţinut-o intelectualii publici. Specific aici că resping teza „estetismului", aceea care susţine că, atunci când ne raportăm la anumiţi intelectuali, trebuie să avem în vedere exclusiv opera lor, nu însă şi atitudinile publice pe care aceştia le-au exprimat. Cred că, dimpotrivă, atunci când vorbim despre intelectuali publici în ideea cunoaşterii trecutului, fie acesta îndepărtat ori recent, suntem obligaţi, în virtutea onestităţii intelectuale, să apelăm la analiza ideologică a statutului pe care l-au avut la un moment dat. Din această perspectivă, atât Nae Ionescu, cât şi „ucenicii" săi Mircea Eliade, Constantin Noica ori Emil Cioran s-au manifestat ca intelectuali antidemocratici care au creditat tradiţia populistă pe care o am în vedere[44]. Aşa cum arată, spre exemplu, Adrian-Paul Iliescu,

> ceea ce la Eminescu era mai curând o atitudine de reţinere mai mult sau mai puţin pragmatică (faţă de democraţie), la Nae Ionescu, Emil Cioran, Nichifor Crainic sau Mihail Polihroniade devine o ideologie agresivă, programatic antidemocratică, exaltând dictatura şi justificând intoleranţa. Consensul antidemocratic atinge, în România anilor '30, amplori nebănuite, punând într-o temătoare defensivă pe cei care nu se alăturau acestui consens[45].

43. Marta Petreu, *op. cit.*, pp. 205-504.
44. Fragmente din textele semnate de intelectualii invocaţi mai sus în presa interbelică se regăsesc, cu titlu de exemplu pentru cele susţinute aici, în Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.
45. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 291.

Această situare a lor nu intenţionează, în niciun caz, să ştirbească meritele pe care cei amintiţi şi le-au câştigat în ansamblul culturii române. Ea urmăreşte doar respectarea ideii că asumarea trecutului trebuie realizată în mod onest. Or, aceşti intelectuali publici au fost adepţi ai populismului de factură fascistă, s-au înregimentat într-o mişcare mesianică al cărei scop era abolirea democraţiei parlamentare şi, deci, a reprezentativităţii democratice şi au influenţat, în manieră indeniabilă, mersul timpului în care trăiau. Nu avem de-a face, desigur, cu o specificitate a intelectualilor români în acest caz, aşa cum am stipulat deja. Este de-ajuns să ne gândim la intelectuali precum Giovanni Gentile în Italia lui Mussolini ori la cazurile lui Carl Schmitt şi, respectiv, Martin Heidegger în Germania nazistă. Populismul de factură fascistă a fost un curent extins cu repeziciune în întreaga Europă a acelei vremi şi, în măsura în care a proiectat un anumit tip de leadership, a proiectat şi un anumit tip de realitate intelectuală. Pe acest fond, ca şi în cazurile altor ţări, fragila democraţie românească a capotat, celor trei dictaturi succesive instaurate după 1938 adăugându-li-se, din 1947, regimul totalitar comunist, a cărui implozie a survenit în 1989.

Cum se explică această atracţie pe care totalitarismul - mai cu seamă, în interbelic, cel de extremă dreapta - a exercitat-o asupra unor intelectuali precum cei pomeniţi mai sus? În înţelegerea mea, aceştia, ca şi cei care s-au lăsat seduşi de mirajul revoluţiei comuniste, s-au situat într-o „zonă de interval", între atracţia pentru putere şi tentaţia de a se închina unor idoli. Cu alte cuvinte, între „seducţia Siracuzei" şi „religiile politice". În această ipostază, a luat naştere, dacă este să îl credem pe Mark Lilla, un nou tip de intelectual:

> Cum Europa continentală a dat naştere la două mari regimuri tiranice în secolul XX, comunismul şi fascismul, ea a născut şi un nou tip social, pentru care avem nevoie de un nume nou: intelectualul filotiranic[46].

Acesta este intelectualul care oficiază în numele unei „religii politice". Din această perspectivă, atunci când vorbeşte despre „religiile politice", Eric Voegelin are în vedere, în principal, modul în care transmundanul este preluat în intramundan, la nivelul unor colectivităţi

46. Mark Lilla, *Spiritul nesăbuit. Intelectualii în politică*, trad. de Mona Antohi, Editura Polirom, Iaşi, 2005, p. 220.

politice. Ideea subliniată de filosof în acest sens este următoarea: „Colectivismul politic nu este doar un fenomen politic sau moral. Pentru mine elementul său religios pare mult mai semnificativ"[47]. Întrebarea pe care o am în atenţie, referindu-mă la intelectualii români din perioada interbelică, este, de aceea: ce anume a motivat atracţia acestora pentru colectivismul politic, fie că avem în vedere fascismul, fie că avem în atenţie bolşevismul? Răspunsul pe care vreau să îl argumentez în ceea ce urmează este – preluând o sintagmă de la acelaşi Voegelin – următorul: ei au exhibat o aspiraţie politico-intelectuală pentru o *unio mystica*. Aceasta s-a regăsit, în planul realităţii publice, în atitudinea de identificare cu mişcări politice al căror succes nu doar în România, ci şi la nivel european este explicabil prin apel la caracterul lor de „religii politice" ce sfârşesc în experienţa totalitară. Ca şi confraţii lor europeni, intelectualii români atraşi fie de fascism, fie de bolşevism au întreţinut o relaţie specială cu cele două forme de colectivism, înregimentându-se şi contribuind astfel la disoluţia fragilei organizări democratice existente în acea epocă. Iar acest lucru nu e deloc întâmplător, din moment ce ideologul fascismului totalitar este un intelectual, filosoful italian Giovanni Gentile (cel care, în 1925, inventează pentru Mussolini conceptul de „stat total"), după cum de la stirpea intelectualilor se revendică şi Karl Marx. Cu privire la religia politică pe care acesta a fondat-o, Robert C. Tucker notează că „nu putem exclude interpretarea marxismului ca sistem religios decât dacă echivalăm religia ca atare cu doctrinele religioase tradiţionale"[48]. Cât priveşte fascismul, acesta s-a extins, şi ca urmare a militarismului nazist, în întreaga Europă, fiind justificat ideologic de numeroşi intelectuali. Această situaţie este valabilă şi pentru intelectualii din România interbelică, dintre care cei mai importanţi, aparţinând tinerei generaţii, s-au orientat înspre Mişcarea Legionară. Viziunea redemptivă pe care au împărtăşit-o şi pe care, nu mai puţin, au susţinut-o public, influenţându-şi propria generaţie, pare să nu mai fie astăzi foarte importantă. În realitate însă, renunţând la calitatea propriei raţiuni critice – care, în ultimă instanţă, caracterizează ceea ce se înţelege prin „intelectual" în posteritatea a ceea ce secolul XX a reţinut sub denumirea de „afacerea Dreyfuss" –,

47. Eric Voegelin, *Religiile politice*, ed. cit., p. 74.
48. Robert C. Tucker, *Filosofie şi mit la Karl Marx*, trad. de Emanuel Nicolae-Dobrei, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011, p. 31.

astfel de intelectuali s-au predat pe altarul unei religii care promitea reuniunea mistică la nivelul unui corp colectiv ce era reprezentat de Conducător, Il Duce sau Führer[49]. Cum foarte bine atestă Eric Voegelin, aceşti intelectuali au căzut pradă unei violenţe simbolice specifice epocii în care trăiau şi pe care o comprimau în forma unui iluzoriu istoricism al salvării finale. Şi asta pentru că, subliniază filosoful politic german,

> limbajul simbolismului este raţional, destul de bine dezvoltat şi uniform, deoarece teoreticienii celor două ecclesii intramundane radicale, cea italiană fascisă şi cea germană naţional-socialistă, se inspiră din vocabularul comun al Romantismului german. Pentru ambele, substanţa sacrală este spiritul naţional sau spiritul obiectiv, adică *realissimum*-ul care durează de-a lungul timpului, care devine realitate istorică în indivizi ca membri ai naţiunii lor şi în munca unor asemenea indivizi[50].

Nu aş vrea să susţin aici că, în România interbelică, *toţi* intelectualii publici erau captivii unui tip de uniune mistică precum cea proprie religiei politice pe care Voegelin o descrie foarte bine în citatul redat mai sus. Au existat, dimpotrivă, în acea perioadă istorică a României şi intelectuali antitotalitari care au asumat valorile unei ideologii tolerante şi ale reprezentativităţii procedurale nu doar la nivelul ideilor pe care le-au emis în scris, la catedră ori de la tribuna politică, ci şi în atitudinea lor publică. Un spirit exemplar în acest sens este filosoful, sociologul şi omul politic Petre Andrei (1891-1940), cel care, ca urmare a atitudinii sale antitotalitare – exprimată împotriva uniunii mistice de tip fascist încă din 1927, când publică vizionarul studiu intitulat *Facsismul*, iar împotriva bolşevismului prin lucrarea *Sociologia revoluţiei* –, avea să-şi sfârşească viaţa într-o manieră tragică, situaţie pe care o prezint în secţiunea următoare. Şi totuşi, atitudinea antidemocratică a prevalat, ceea ce s-a făcut resimţit la

49. Cu privire la atracţia exercitată în plan social larg, şi nu doar asupra intelectualilor de către religiile totalitare, politologul Vladimir Tismăneanu notează că „atât leninismul, cât şi fascismul au inspirat adeziuni ferme, o fascinaţie pentru imaginea societăţii perfecte şi o imersiune romantică în mişcările colective care promiteau venirea noului mileniu" – Vladimir Tismăneanu, *Diavolul în istorie. Comunism, fascism şi câteva lecţii ale secolului XX*, trad. de Marius Stan, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 187.

50. Eric Voegelin, *Religiile politice*, ed. cit., p. 141.

nivelul sistemului politic printr-o atracţie spre dictaturile – regală, legionară şi antonesciană – care au prefigurat totalitarismul de factură comunistă, ce a durat între 1947 şi 1989.

4.2. Aspecte ideologice în sociologia politică a lui Petre Andrei*

Principala intenţie a secţiunii de faţă este aceea de a recupera un anumit mod de a gândi politicul. Este vorba despre o modalitate de interpretare a realităţii politice situată la limita dintre filosofic şi sociologic, dar care incumbă, din punctul meu de vedere, o pregnantă rezonanţă ideologică. Consider că aceasta poate fi decupată din opera lui Petre Andrei, unul dintre puţinii sociologi români care, scriind în prima jumătate a secolului trecut, a cunoscut imediat o receptivitate la nivel internaţional. Cred, mai exact, că una dintre dimensiunile fundamentale ale operei lui Petre Andrei este cea care mizează pe prezenţa unei poziţii ideologice. Nu am în vedere aici sensul particular al ideologiei şi, ca atare, nu urmăresc să-l calific pe autorul invocat drept liberal, conservator ori social-democrat – ca să mă raportez numai la ideologiile consacrate ale modernităţii politice. Iar asta în pofida faptului că Andrei a participat activ la realitatea politică a României între 1928 – când devine deputat al Partidului Naţional Ţărănesc – şi 1940, când îşi încheie mandatul – început în 1938 – de ministru al Educaţiei[51]. Ca atare, nu cariera sa politică este în centrul întreprinderii mele, ci tipul de sociologie interpretativă pe care l-a practicat Petre Andrei atunci când a avut în atenţie fenomenele politice ale vremii sale. Tocmai de aceea, revin la înţelesul de „fotografie a unei epoci" pe care îl aloc ideologiei şi la rolul său de a da seama despre modul de constituire a realităţii sociale într-un anumit context socioistoric. Născut în 1891, filosoful şi sociologul român a fost martorul unor evenimente politice care au marcat fundamental secolul

* Această secţiune a fost publicată iniţial în revista *Transilvania*, nr. 11/2011, pp. 26-37.

51. Dumitru Stan, „Petre Andrei – modelul intelectual deplin al sociologiei ieşene", studiu introductiv la Petre Andrei, *Sociologie generală*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2010, p. 15.

XX, iar supoziţia mea este că amprenta acestora se regăseşte la nivelul interpretării ideologice pe care o exhibă Andrei în demersurile sale de factură sociologico-politică. Fiind un spirit prezent al epocii sale şi dovedindu-se mereu atent la evoluţia realităţii sociopolitice, el a redat „în timp real", cum am spune astăzi, analize de natură să ne permită acum să surprindem nuanţele respectivului context socioistoric.

Având în vedere aceste consideraţii, intenţionez ca, într-o primă instanţă, să creionez principalele coordonate ale relaţiei dintre ideologie şi intrepretarea sociologică a politicului, cu scopul de a plasa în acest cadru gândirea politică a lui Petre Andrei. Ulterior, mă concentrez asupra a două fenomene analizate, din perspectivă sociologică, de autorul român. În primul rând, am în vedere ceea ce consider a fi analiza sociologico-politică pe care Petre Andrei o face „epistemei" revoluţionare. Nu utilizez întâmplător termenul „epistemă", câtă vreme lucrările de sociologie aparţinând acestui autor au o permanentă fundamentare în teoria cunoaşterii, el putând fi de altfel considerat, aşa cum voi încerca să evidenţiez, ca aflându-se în proximitatea „sociologiei cunoaşterii" pe care o dezvoltă, în prima parte a secolului trecut, sociologul maghiar Karl Mannheim. În al doilea rând, îmi propun să redau, sub eticheta unei analize ideologice, ceea ce consider a fi exerciţiul de luciditate pe care Petre Andrei îl desfăşoară, încă din 1927, cu privire la fascism. Capacitatea previzionară a autorului român – sau, ca să utilizez termenul propriu din epistemologia socială, capacitatea predictivă a analizei sale – cu privire la caracterul totalitar al acestui fenomen politic, articulat ulterior ca ideologie particulară în baza antiproceduralismului democratic, rămâne, din punctul meu de vedere, şi astăzi surprinzătoare. Cred că acestea sunt suficiente motive pentru a legitima un demers de recuperare a ideilor sociologico-politice ale unuia dintre cei mai importanţi autori români, care se află însă, din nefericire, în galeria acelor gânditori încă puţin recunoscuţi ca atare.

4.2.1. *Ideologia şi interpretarea sociologică a politicului*

Interpretarea sociologică a realităţii are, indeniabil, o amprentă weberiană. Am putea spune, raportându-ne la limbajul clasicilor sociologiei, că un astfel de demers de înţelegere a realităţii îmbină descrierea,

explicaţia şi comprehensiunea, constituindu-se într-un soi de „fizică teoretică a socialului". Şi chiar dacă nu mizează pe perspectiva „matematizantă" proprie sociologiei contemporane, aceasta nu este mai puţin importantă în contextul în care intenţionăm să surprindem esenţa unui fenomen, fie că e vorba despre unul social sau despre unul politic. Cu privire la acest aspect, sociologul român susţinea, de altfel, că

> în viaţa socială, unde avem de-a face cu astfel de fenomene, de altă natură decât cele fizice, e foarte greu să vorbim despre elemente pur cantitative şi mai ales să prindem viaţa lor în formule matematice[52].

Până la a încerca însă descifrarea modului în care se realizează interpretarea sociologică a politicului, despre care cred că este identificabilă în opera sociopolitică a lui Petre Andrei, consider că sunt necesare câteva precizări referitoare la prezenţa ideologiei în acest cadru. Faptul că intenţionez să delimitez aspectele ideologice din sociologia politică a lui Petre Andrei nu reprezintă o încercare abuzivă de aplicare reatroactivă a unui înţeles al ideologiei propriu epocii noastre asupra unor texte scrise în trecut, aşa cum sunt, bunăoară, *Sociologia revoluţiei*[53] şi *Fascismul*[54]. De altfel, aspect deja amintit, cariera intelectuală a conceptului de ideologie cunoaşte, în punctul său originar, o semnificaţie a termenului care nu avea nicio legătură cu fenomenul politic. Pentru a reveni, în înţelegerea enciclopediştilor finalului veacului al XVIII-lea, ideologia trimitea la o „ştiinţă a ideilor", mai exact la o ştiinţă a modului în care iau naştere ideile. Deturnându-i-se sensul iniţial – mai întâi de către Napoleon şi apoi (definitiv, dar nu irevocabil!) de către Karl Marx –, ideologia deţine şi astăzi un statut marginal în cadrul ştiinţelor sociale şi politice, în pofida multitudinii de lucrări care o au drept obiect de studiu. Nu îmi propun, desigur, să readuc în discuţie aici semnificaţia conceptuală originară a ideologiei, cu atât mai mult cu cât am în vedere maniera în care Andrei a analizat fenomene politice precum cele deja

52. Petre Andrei, *Sociologie generală*, ed. cit., p. 70.
53. Petre Andrei, *Sociologia revoluţiei. Studii de sociologie politică*, Editura Polirom, Fundaţia Academică „Petre Andrei", Iaşi, 1998.
54. Petre Andrei, *Fascismul*, Editura Neuron, Focşani, 1995; o ediţie în limba engleză a acestui studiu a fost publicată în 2013 – Petre Andrei, *Fascism*, Editura Institutul European, Iaşi.

menţionate. Mai curând, voi pleca în legitimarea punerii în joc a sensului ideologiei pe care îl reţine contextul cărţii de faţă de la constatarea că sociologul – ca, de altfel, şi politologul, sociopsihologul ori antropologul – are, la punctul de start al analizelor sale, anumite date „preliminare" care depind în mod direct de mediul în care îşi realizează cunoaşterea. Nu susţin, în mod necesar, ipoteza „determinării sociale a cunoaşterii". Consider însă că o proiecţie relativă la fenomenele reale din spaţiul sociopolitic nu poate fi, pur şi simplu, „suspendată" în afara acestui spaţiu. Practic, orice interpretare a realităţii, implicit – sau, poate, mai cu seamă! – a celei sociale şi politice, presupune prezenţa unei „cunoaşteri prealabile", prezenţa unor date care stau, în sens gadamerian, la baza judecăţilor pe care le emitem cu privire la respectiva realitate. Aici intervine, îndrăznesc să spun, pe urmele lui Karl Mannheim, ideologia. Aceasta din urmă reprezintă, aşadar, proiecţia unei comunităţi cu privire la realitatea socială, o proiecţie care, în măsura în care influenţează evoluţia acestei realităţi este, la rândul său, influenţată de realitatea ca atare, putând comporta modificări de la un context socioistoric la altul. Iar aceasta întrucât, după cum spune Mannheim, „(...) structurile mentale sunt în mod inevitabil diferit formate, conform unor modele sociale şi istorice diferite"[55]. În aceste condiţii, indivizii preiau prin intermediul procesului de socializare formele simbolice vehiculate la nivelul imaginarului social, contribuind, ca urmare a procesului de internalizare, prin punerea în joc a propriei lor subiectivităţi, la transmiterea valorilor mentalului colectiv.

Avem de-a face aici cu o chestiune legată de modul în care membrii unei comunităţi îşi reprezintă realitatea, precum şi de maniera în care ei cunosc această realitate. Or, în acest context, ideologia, în înţelesul redat aici, deţine rolul de instrument epistemologic, câtă vreme, contribuind la construirea socială a realităţii, poate servi în procesul de cunoaştere a acelei realităţi. Aceasta este, de fapt, asumpţia de bază a ceea ce, în epoca lui Petre Andrei, Karl Mannheim a făcut cunoscut, la modul aprofundat, sub numele de „sociologia cunoaşterii". Problematica subsumată acestui subdomeniu incipient (la acea dată) al teoriei sociale este tratată şi de sociologul român, nu numai

55. Karl Mannheim, Louis Wirth, *On Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949, p. 238.

în lucrarea sa *Sociologie generală* (publicată în 1936)[56], ci şi într-un volum ce a văzut lumina tiparului în anul 1923, la Leipzig, intitulat *Die Soziologische Auffasung der Erkenntnis*, şi care este citată de Mannheim însuşi, în celebra sa *Ideologie und Utopie*[57], ca fiind una dintre reperele bibliografice fundamentale pentru statutul de la acel moment al sociologiei cunoaşterii. Relaţia dintre mediul social şi cunoaşterea realităţii nu-i era, aşadar, deloc străină sociologului român, care sublinia, urmând o linie trasată de Durkheim, că,

> după concepţia sociologică a cunoaşterii, toate reprezentările şi conceptele au o origine socială şi exprimă lucruri sociale. Societatea nu numai că a dat impulsiune gândirii, dar chiar conţinutul ei este compus mai mult din formele diferite sub care se prezintă fenomenele sociale[58].

Investigaţia sociologică nu poate evita, ca atare, influenţa mediului social asupra celui care o realizează, din moment ce însuşi sociologul operează, în câmpul cercetării sale cu privire la realitate, cu reprezentări şi concepte. Acestea din urmă exprimă, fiecare în parte, diverse imagini ale realităţii care, reunite, oferă investigatorului posibilitatea de a avea o perspectivă „întreagă" asupra fenomenului studiat. Aş spune că „integralismul" pe care Andrei îl utilizează în interpretarea realităţii sociale îşi află legitimitatea în convingerea potrivit căreia

> cunoaşterea omenească în totalitatea ei este influenţată de viaţa socială, deci ea are un caracter social. Obiectele de cunoaştere sunt alese şi gândite întotdeauna prin prisma intereselor şi aspiraţiilor sociale dominante şi condiţionate de structura socială[59].

Este vorba despre o viziune care se apropie foarte mult de ceea ce Karl Mannheim numea „concepţia totală asupra ideologiei", pe care o opunea „concepţiei particulare", aşa cum a fost aceasta din urmă circumscrisă de gândirea marxistă[60]. Practic, pentru sociologul maghiar, o concepţie totală asupra ideologiei apare atunci când

---

56. Dumitru Stan, art. cit., p. 16.
57. Karl Mannheim, Louis Wirth, *op. cit.*, p. 300.
58. Petre Andrei, *Sociologie generală*, ed. cit., p. 189.
59. *Ibidem*, p. 197.
60. Aşa cum indică, în contemporaneitate, John B. Thompson, „în noul program al lui Mannheim, ideologia se referă în mod esenţial la sistemele

urmărim să reconstruim întreaga perspectivă a unui grup social, şi nici individul concret, nici suma abstractă a indivizilor nu pot fi considerate, în mod legitim, ca fiind deţinătorii acestui sistem de gândire ideologic în întregul său[61].

Ideologia se constituie astfel într-o „fotografie a unei epoci", e un produs sociocultural sintetic, rezultat al întâlnirii dintre reprezentările interindividuale şi intergrupuri. Revenind la Petre Andrei, putem înţelege acum de ce sociologul român constată că

gândirea, ca şi cunoaşterea, sunt deci produsul colaborării factorului social, care dă material prin reprezentările colective şi prin concepte, care formulează valori, şi a factorului individual, care prin puterea gândirii sale asigură progresul ştiinţei[62].

Ca ştiinţă, inclusiv sociologia este plasată, aşadar, într-un context ideologic, ce reflectă o anumită proiecţie socială a unei realităţi contextualizabile socioistoric. Exact acest lucru se întâmplă, în opinia mea, şi cu sociologia politică a lui Petre Andrei. Mai exact, consider că interpretarea sociologică a politicului, pe care o pune la lucru autorul român, este una de factură ideologică.

În spiritul epocii sale, o epocă în care erau puse în discuţie formele de organizare social-politică ale ţărilor europene, în care dispăreau imperii şi se ridicau, pe baze diferite, altele noi, în care statul-naţiune îşi anunţa prezenţa aşteptată în spaţiul central-est-european şi în care populismul de factură comunistă şi, respectiv, fascistă ameninţa regimul de tip democratic, Petre Andrei a analizat, în opera sa sociologico-politică, astfel de fenomene. Spre deosebire însă de gânditorii pregnanţi ai acelei epoci, care păreau fascinaţi de o viziune elitistă asupra societăţii, atunci când nu dădeau curs fantasmelor de orientare bolşevică (urmare a revoluţiei din 1917), Petre Andrei probează, prin scrierile sale, o atitudine aflată în deplin acord cu valorile ideologiei

---

de gândire sau idei care sunt situate social şi împărtăşite de către o colectivitate; iar analiza ideologică este studiul modalităţilor în care aceste sisteme de gândire sau idei sunt influenţate de circumstanţele sociale şi istorice în care sunt situate" – John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Comunication*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 51.

61. Karl Mannheim, Louis Wirth, *op. cit.*, p. 52.

62. Petre Andrei, *Sociologie generală*, ed. cit., p. 201.

democratice. În alţi termeni, gânditorul român interpretează politicul, din perspectivă sociologică, prin grila ideologică a ceea ce, mai târziu, Karl Popper va numi „societate deschisă", fiind perfect conştient de „(...) puternica legătură care există între evoluţia cunoaşterii şi evoluţia politicii"[63]. Plecând de la ipoteza că „fiecare regim politic dă nu numai o structură nouă statului, ci vrea să creeze o nouă mentalitate, un nou fel de a judeca, corespunzător ideologiei sale", Andrei observă că „logica rece a minţii, aşa cum o preconizează ştiinţa rece şi maiestuoasă, este în realitate dominată de concepte şi tendinţe variabile după aspiraţiile sociale şi împrejurările istorice"[64]. Şi tocmai pentru că în epocă nu doar democraţia ca tip de regim politic era ameninţată, ci şi conceptele şi principiile operaţionale ale acesteia erau criticate (dacă este să ne gândim la influenţa pe care o exercitau în spaţiul european gânditori precum Giovanni Gentile, Roberto Michels, Carl Schmitt, Martin Heidegger etc. ori, în cel românesc, Nae Ionescu, Emil Cioran, Constantin Noica sau Mircea Eliade), sociologul român contrapunea acestei ofensive proiecţia ideologică potrivit căreia „(...) prin întronarea ideii de libertate, democraţia a creat condiţia fundamentală a ştiinţei şi cercetării în genere, căci nu se poate vorbi despre adevăr decât unde este libertate", concluzionând că „libertatea de cercetare şi de manifestare este o condiţie *sine qua non* a ştiinţei"[65]. E important de subliniat, în acest punct, că însăşi ştiinţa sociologico-politică profesată de Petre Andrei a avut un profund filon ideologic democratic. Mai mult, ideile pe care le-a susţinut s-au regăsit, în scurta, dar prolifica sa activitate intelectuală şi politică, în atitudinea sa cotidiană. În continuare, îmi propun să redau modul în care s-a raportat sociologul, de pe poziţiile ideologiei democratice, la fenomenele politice marcante ale vremii sale: revoluţia şi fascismul.

4.2.2. *„Epistema" revoluţionară în context ideologic*

Să clarificăm mai întâi de ce anume găsesc potrivit să vorbesc despre o raportare la „epistema" revoluţionară atunci când am în atenţie

63. *Ibidem*, p. 197.
64. *Ibidem*, p. 196.
65. *Ibidem*, p. 197.

sociologia politică a lui Petre Andrei. Revin, înainte de toate, la ideea pomenită mai sus, aceea că interpretarea pe care sociologul român o face fenomenului revoluţionar este una realizată de pe poziţiile ideologiei democratice. Dar ea are la bază un anumit mod de a înţelege problema cunoaşterii. Deloc întâmplător, de altfel, Andrei este preocupat de relaţia dintre sociologie şi epistemologie, în încercarea sa de a consolida, în tradiţia clasicilor sociologiei, statutul epistemic al acestei ştiinţe. Mizând pe un raţionalism moderat şi exercitându-l inclusiv la nivelul cercetărilor sale, Petre Andrei se plasează într-o epistemă sociologică a cărei caracteristică este dată de respingerea mirajului pe care îl implică „fantasmele" politice. Aceasta nu înseamnă, desigur, negarea realităţii fenomenului revoluţionar, cu atât mai puţin a celui căruia generaţia sa i-a fost martor. Circumscriind însă revoluţia – aşa cum se prezenta acest fenomen politic în varianta bolşevică – în sensul unui mijloc a cărui justificare nu se află în sine, ci în scopul căruia îi serveşte, sociologul observă că în acest caz nu se mai poate vorbi exclusiv de raţionalitate, ci de prezenţa unor impulsuri iraţionale al căror produs direct este violenţa. Făcând apel la modul în care conceptualizează problema violenţei Walter Benjamin, am spune astăzi că revoluţia este, din această perspectivă, „întemeietoare de drept"[66], din moment ce, după cum arată Petre Andrei, „revoluţia politică este o răsturnare de autorităţi, o schimbare de forme de guvernământ pentru înlăturarea dreptului existent"[67] şi, se înţelege, pentru impunerea unei noi ordini juridice prin recurs la violenţă, aşa cum s-a întâmplat peste tot acolo unde revoluţiile au marcat schimbarea regimului politic. Trimiterile spre viaţa politică reală pe care le face Petre Andrei atunci când analizează problema revoluţiei se referă la sovietizarea forţată ce a urmat în Rusia anului 1917. Deşi admite că orice revoluţie urmăreşte un anumit ideal sau, în termenii săi, o „posibilitate raţională", sociologul subliniază foarte clar faptul că subordonarea realităţii sociale faţă de un ideal politic este imposibilă altfel decât prin recursul la violenţă. De aceea susţine că,

66. Walter Benjamin, „Critica violenţei", în Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violenţă*, trad. de George State şi Bogdan Ghiu, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004, p. 14, unde autorul arată că „întreaga violenţă este, ca mijloc, fie întemeietoare de drept, fie conservatoare de drept".

67. Petre Andrei, *Sociologia revoluţiei*, ed. cit., p. 56.

întrucât „(...) crede în puterea nemărginită a revoluţiei politice", considerând că „transformarea socială, distrugerea societăţii de azi e posibilă numai prin ajutorul unei revoluţii violente", nu putem ajunge decât la concluzia potrivit căreia „bolşevismul este, în esenţa sa, un idealism revoluţionar, «un radicalism al revoluţiei politice», nu al păcii"[68].

E lesne de observat, din punctul meu de vedere, faptul că Andrei plasează ceea ce am numit epistema revoluţionară în contextul ideologic al unei gândiri care, pe de o parte, are o profundă articulaţie democratică, iar pe de altă parte este caracterizată de un raţionalism rezervat faţă de idealurile sociale ori politice care incumbă intenţia de a opera schimbări bruşte în plan societal. Efectul situării sociologiei sale politice în acest cadru îl determină pe gânditor să constate că „revoluţiile politice violente schimbă în genere numai exteriorul, organizaţia juridică, economică şi politică, nu însă şi sufletul"[69], ceea ce permite calificarea lor, pe urmele lui Masaryk, drept forme de „primitivism politic"[70]. Optând, practic, pentru epistema raţionalismului moderat, Petre Andrei opune epistemei emoţionale revoluţionare calea *reformelor*, considerând că acestea

> sunt inspirate de raţiune, care impune tăcere afectivităţii, pe când în revoluţie inteligenţa este întunecată de sentiment. Dar sentimentul poate fi orb şi atunci el determină acţiuni regretabile[71].

Plecând de aici, sociologul român trasează coordonatele evoluţiei totalitare ce a urmat revoluţiei bolşevice. Evidenţiind, fără rest, faptul că „bolşevismul, proclamând valabilitatea voinţei unei clase, este *antidemocratic*", Andrei relevă, în cuprinsul paginilor din *Sociologia revoluţiei*, în cifre şi date istorice, modul în care totalitarismul de tip sovietic a eşuat în violenţă de stat, în imposibila şi nejustificata sa încercare de a „îngrămădi" într-o formulă eminamente utopică realitatea socială.

---

68. *Ibidem*, p. 68.
69. *Ibidem*, p. 92.
70. *Ibidem*, p. 93.
71. *Ibidem*.

4.2.3. *Analiza ideologică a fascismului*

Operând cu aceleaşi instrumente analitice ca în cazul revoluţiei, Petre Andrei a fost preocupat, ca gânditor sociopolitic, şi de cealaltă faţă a totalitarismului, aşa cum a fost aceasta promovată de fascism. Publicat în 1927, studiul *Fascismul* putea părea, la acea vreme, o critică minoră la adresa „lumii noi" pentru edificarea căreia se înrolaseră, „cu gândul şi cu fapta", o serie întreagă de intelectuali marcanţi ai epocii, atât în plan european, cât şi în spaţiul românesc. În paranteză fie spus, este în continuare cel puţin curios, din punctul meu de vedere, faptul că, aflându-se pe calea „asumării trecutului", reprezentanţii establishmentului intelectual din România contemporană pariază, editorial şi/sau ca practică de gândire, atunci când vine vorba despre perioada interbelică, nu atât pe spiritele care, asumându-şi ideologia democratică, au refuzat să participe şi chiar s-au opus „dezvrăjirii lumii" promise de fascism, ci pe cele care – precum Nae Ionescu, Noica, Eliade, Cioran şi atâţia alţii – au susţinut deplin varianta românească a acestuia, legionarismul[72]. În cazurile citate,

72. Cu privire la acest aspect, sociologul Mihai Dinu Gheorghiu remarcă existenţa în postcomunism a unei operaţiuni de „spălare ideologică", ceea ce explică procesul de metamorfozare a „şcolii de gândire" naeionesciene: „Condiţiile unui consens ambiguu fuseseră deja îndeplinite la momentul schimbărilor politice din 1989-1990, iar nevoia de a umple acest gol ideologic creat prin volatilizarea vechiului discurs dominant l-au favorizat. Sfidarea lansată de Nae Ionescu la adresa academismului filosofic neokantian din epoca sa a fost recitită o jumătate de veac mai târziu în contextul «postmarxismului» şi prin intermediul consacrării sale de către moştenitori ca un profet împlinit. Este principala explicaţie a metamorfozei acestui antimodel în mode intelectuale şi a menţinerii capacităţii sale de vătămare politică în pofida sfârşitului prea puţin glorios al personajului şi a urmărilor funeste ale acţiunii sale. Narcisismul intelectualilor de astăzi în căutare de genealogii proprii, grăbiţi să şteargă «paranteza istorică comunistă» şi să restaureze o mitică Vârstă de Aur a culturii naţionale este, fără îndoială, o altă cauză". Rezultatul acestei metamorfoze ar fi, astăzi, „un dublu discurs al extremei": „Este vorba, în fond, despre un dublu discurs extremist, cel al unui fascism ordinar şi cel al unui elitism care se pretinde apolitic sau uneori chiar liberal sau prooccidental. Punctele lor de întâlnire se situează în reprezentarea

se invocă în mod condescendent „erorile de tinereţe". Tânărului Petre Andrei - avea 36 de ani în 1927, când, cu o extraordinară luciditate intelectuală, a previzionat răul politic pe care avea să-l producă fascismul -, „eroarea" de a se fi opus curentului politic întreţinut şi admirat de corifeii „paradisului interbelic" nu i s-a iertat: pe 4 octombrie 1940, după cum se ştie, Petre Andrei s-a sinucis, pentru a nu se preda legionarilor care veniseră să-l aresteze.

Cele redate mai sus nu reprezintă, în niciun caz, doar un amănunt biografic. Andrei a fost pe deplin conştient de ceea ce face şi şi-a asumat actul său, aşa cum reiese din scrisoarea adresată soţiei[73] şi din aceea către copiii săi[74]. Tragica încheiere a vieţii sale este expresia deciziei unui intelectual care şi-a armonizat în permanenţă ideile şi atitudinea. Simplu spus, concepţiile sale despre fascism şi bolşevim s-au regăsit în atitudinea sa faţă de fascism şi bolşevism, exprimată în calitate de om politic, dar şi de profesor la Universitatea din Iaşi, acolo unde, în epocă, A.C. Cuza promova, de la catedră, antisemitismul şi violenţa politică. Cu privire la instilarea violenţei politice în spaţiul public din România interbelică, Andrei arăta, în studiul său - după o trecere în revistă a succesului fascismului în spaţiul european (Italia, Germania, Ungaria, Austria, Anglia şi Franţa) -, că

---

istoriei şi în exploatarea resurselor istorice comune" - Mihai Dinu Gheorghiu, *Intelectualii în câmpul puterii. Morfologii şi traiectorii sociale*, Editura Polirom, Iaşi, 2007, pp. 329-330.

73. „Eu, deşi complect nevinovat, din niciun punct de vedere, nu pot trăi umilit şi dispreţuit. Nu pot suporta nici chiar compătimirea. Am trăit demn o viaţă întreagă şi nici în momente grele nu m-am plecat, necum în aceste momente când mi se face o teribilă nedreptate. De aceea trebuie să termin acum când se deschide o perspectivă neagră" - „Scrisoarea adresată soţiei", în Petre Andrei, *Jurnal, memorialistică, corespondenţă*, Editura Graphix, Iaşi, 1993, pp. 135-136.

74. „Eu am conştiinţa împăcată; sângele şi moartea să cadă asupra capului celor care mi-au zdruncinat nervii în halul acesta. Am avut altă atitudine politică decât Garda de Fier, dar nu am prigonit pe nimeni şi nu am făcut niciun gest urât. Nu pot să fiu însă umilit şi degradat. De ce să fiu arestat? Dacă aş avea pe sufletul meu o cât de mică vină aş suferi orice, căci aş fi meritat. Dar aşa? În cărţile scrise de mine apar clar atitudinea şi concepţia mea. Voi controlaţi şi veţi vedea" - „Scrisoarea adresată copiilor", în Petre Andrei, *Fascismul*, ed. cit., p. 111.

un început de mişcare fascistă se constată şi la noi din anul 1923, când vechiul curent antisemit se organizează în cohorte, adoptând ideile fasciştilor şi preconizând aceleaşi mijloace violente[75].

Sociologul român se concentrează apoi asupra cazului Italiei lui Mussolini, nu înainte de a sesiza atât asemănările, cât şi deosebirile dintre fascism şi bolşevism, fiind preocupat, totodată, să circumscrie cauzele socioistorice ale apariţiei fascismului. Pleacă, în această direcţie, de la o constatare foarte importantă, şi anume aceea că fascismul nu deţine un nucleu doctrinar propriu, ceea ce îl transformă într-o ideologie particulară fiind tocmai faptul că, asemenea bolşevismului şi spre deosebire de ideologiile consacrate ale modernităţii politice, el se opune în mod fundamental procedurilor democratice:

După concepţia fascistă statul trebuie condus de un dictator şi o elită nu pe baza democraţiei şi a parlamentarismului, ci pe baza altor principii, a altei morale şi a intereselor corporaţiilor naţional-fasciste[76].

În opinia lui Andrei, caracteristicile acestei mişcări transformate în ideologie, între care sunt analizate activismul forţei şi al elitei, clericalismul, naţionalismul etatist integral, antiparlamentarismul şi violenţa politică, au determinat configurarea unui conglomerat a cărui legitimitate se situează mai curând în zona iraţionalului, fiind transformat în „formulă de acţiune". Cu privire la acest din urmă aspect, sociologul român apreciază că,

desigur, politica cere activitate, dar o activitate raţională, calculată. Mitul, iluzia şi chiar utopia, uneori, sunt necesare pentru mişcarea masselor, căci ele dau impulsiune către activitate şi foarte multe mişcări au în ele ceva religios-mistic, dar nu trebuie să facem din ele elementul fundamental constitutiv al unei doctrine politice. Caracterul mistic al fascismului dovedeşte şi mai mult că el e o mişcare politică, pentru care s-a căutat mai târziu un fundament ştiinţific[77].

Regăsim aici, aşadar, raţionalismul moderat caracteristic sociologiei interpretative a lui Petre Andrei, rezerva sa faţă de fantasmele politice

75. Petre Andrei, *Fascismul*, ed. cit., p. 9.
76. *Ibidem*, p. 21.
77. *Ibidem*, p. 26.

şi profunda sa vocaţie de intelectual adept al ideologiei democratice. Refuzând cu obstinaţie să se înscrie în „corul intelectual" care însoţea „cortegiul funerar" al democraţiei parlamentare şi care, prin viziunea sa elitistă, mesianică şi redemptivă, a contribuit la şubrezirea acestui tip de regim în Europa interbelică, Andrei a mizat, dimpotrivă, pe un meliorism de factură liberală, în ideea unor reforme incrementale ale practicilor şi aranjamentelor democratice:

> Într-adevăr, astăzi constatăm o criză a democraţiei în Europa, dar aceasta nu atinge valoarea democraţiei în sine, căci relele pe care le vedem nu sunt neapărat legate de această formă politică. (...) Poate că democraţia nu a realizat tot ceea ce am aşteptat de la dânsa, dar de aici nu urmează că ea nu are valoare. Funcţionarea defectuoasă a unei forme politice nu dovedeşte deloc că ea nu are valoare, ci mai repede impune necesitatea ameliorării elementelor şi condiţiilor în care funcţionează acel regim politic[78].

Cumva „atipic" pentru epoca sa, alături de puţini alţi intelectuali români, Petre Andrei a sesizat cu acurateţe pericolele pe care dictatura de tip fascist le pregătea în orizontul său de aşteptare[79]. Luciditatea sociologului rămâne şi astăzi, din punctul meu de vedere, o expresie a spiritului său critic, opus „trăirismelor" de factură magico-religioasă, atât de seducătoare pentru faimoasa generaţie a anilor '30. Pus în 1927, diagnosticul referitor la fascism îi va aduce moartea 13 ani mai târziu, iar atitudinea sa faţă de bolşevism va marca destinul familiei Andrei în epoca postbelică (unul dintre fiii săi, Petru P. Andrei, cel care s-a ocupat, până la stingerea sa din viaţă, în 2002, de menţinerea memoriei gânditorului, va fi expus fenomenului carceral al totalitarismului comunist). Ceea ce consider a fi crezul său ideologic, fundamentat pe o anumită concepţie cu privire la posibilitatea de cunoaştere a realităţii sociale şi politice, a animat capacitatea sa de a fi un martor credibil şi deloc tăcut, perfect vertical, al epocii sale.

---

78. *Ibidem*, p. 33.

79. Acest aspect este remarcat şi de istoricul Mihai Chioveanu, care apreciază că „(...) analiza făcută de Andrei impresionează prin capacitatea autorului de a surprinde cauzele, trăsăturile, negaţiile, stilul şi organizarea, evoluţia Fascismului de la mişcare la partid şi apoi la regim" – Mihai Chioveanu, *Feţele fascismului. Politică, ideologie şi scrisul istoric în secolul XX*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2005, p. 267.

4.3. Nicolae Steinhardt şi liberalismul intelectual*

În spaţiul românesc este dificil de configurat un traseu istoric al liberalismului intelectual. Aici, plecând dinspre politic şi politică, „regulile" par să se înscrie în permanente intersecţii ideologice. Desigur, o tradiţie intelectuală nu este totuna cu o ideologie, deşi orice ideologie este, în chip neîndoios, produsul unei tradiţii intelectuale. În acord cu spectrul definiţional în care operez în volumul de faţă, misiunea asumată într-o manieră concentrată aici, aceea de a identifica unele posibile repere ale liberalismului intelectual în spaţiul românesc, devine cu atât mai complicată. Pentru că problematica nu poate fi, în mod evident, epuizată, şi pentru că nici nu am în intenţie acest obiectiv, îmi propun să mă opresc asupra unui caz pe care îl socotesc interesant din perspectiva unei recuperări a unor elemente ale discursului intelectual de factură liberală. Cazul este cel al lui Nicolae Steinhardt (1912-1989), un intelectual cunoscut în ultimii douăzeci de ani mai cu seamă prin trimitere la convertirea la ortodoxie, petrecută în închisorile comuniste şi, respectiv, la vocaţia sa monastică, asumată ulterior. Cărţile sale *Jurnalul Fericirii* şi *Dăruind vei dobândi* sunt expresive în această direcţie.

Nu acestea sunt însă aspectele pe care vreau să le aduc în atenţie, ci situarea intelectual-politică a „primului" Steinhardt, cel din epoca interbelică, fapt remarcat deja în excelenta monografie realizată de George Ardeleanu, care subliniază că

> adevărata identitate a tânărului Steinhardt trebuie căutată *în altă parte*: în textele scrise şi publicate în deceniul al patrulea. Texte pe nedrept marginalizate, de vreme ce ele configurează profilul ideologic, dar şi

---

* Această secţiune reprezintă forma dezvoltată a conferinţei „Intelectualul critic Nicolae Steinhardt în epoca totalitarismului", pe care am susţinut-o pe data de 4 noiembrie 2010 în Sala Senat a Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi. Le datorez mulţumiri, pentru oportunitatea de a susţine conferinţa, criticului literar Antonio Patraş şi profesorului George Ardeleanu. O variantă publicabilă a apărut iniţial, sub titlul „Repere ale liberalismului intelectual. Cazul Nicolae Steinhardt", în revista *Convorbiri liberale*, nr. 2/2013, pp. 46-49.

spiritual al unui Steinhardt mai puţin cunoscut publicului larg, dispus să arunce în jocul lecturii mizele „ultimului Steinhardt"[80].

Din această perspectivă, consider că o asumare onestă a istoriei noastre recente trebuie să evidenţieze atât derapajele intelectuale ale respectivei epoci, cât şi orientările axiologice, morale şi politice ale celor care nu s-au lăsat atraşi de mirajul totalitar al promisiunii imediatităţii fericirii pentru întreaga umanitate. De regulă, privirea spre „paradisul" interbelic se opreşte asupra unor figuri intelectuale reprezentative[81] – Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica – care, din punctul de vedere al opţiunilor ideologice, s-au înscris într-un curent ce intră sub umbrela „trădării cărturarilor"[82]. Ca să trimit spre un mare spirit liberal al veacului trecut, aş spune că „opiul" lor intelectual[83] a fost fascismul de sorginte românească, adică legionarismul, o formă de populism la a cărei construcţie ideologică au contribuit şi ale cărei manifestări le-au susţinut discursiv şi atitudinal. Pe de altă parte, puţini au fost cei care nu au abdicat, în epocă, de la valorile libertăţii, fie că se situau în zona intelectuală a liberalismului, fie că veneau dinspre stânga democratică. Tânărul Nicolae Steinhardt este, din această perspectivă, un intelectual liberal în sensul tradiţiei anglo-saxone, aşa cum s-a conturat aceasta de la John Locke, trecând prin John Stuart Mill şi ajungând, în contemporaneitate, până la gânditori precum Friedrich von Hayek sau Karl Popper; mai exact, un liberal care asumă o anumită formă de scepticism faţă de orice proiect raţional de inginerie socială, ceea ce conferă viziunii sale ideologice o importantă tuşă conservatoare[84]. Această

80. George Ardeleanu, *N. Steinhardt şi paradoxurile libertăţii. O perspectivă monografică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 76.

81. Din perspectivă generală, Mihai Chioveanu susţine că, „uneori, această recuperare [a perioadei interbelice, *n.m.* D.Ş.] s-a făcut fără discernământ, din trecutul adesea romanţat, reinventat, fiind importate de-a valma simboluri ale autoritarismului antidemocratic şi nu doar anticomunist, ale naţionalismului xenofob şi ale antisemitismului" – Mihai Chioveanu, *op. cit.*, p. 333.

82. Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, trad. de Gabriela Creţia, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

83. Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*, trad. de Adina Diniţoiu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2008.

84. Din acest punct de vedere, este excelentă analiza elaborată de Michael Oakeshott în cartea sa *Raţionalismul în politică*, trad. de Adrian-Paul

situare pe care i-o aloc lui Steinhardt poate fi identificată, cred, de oricine va citi textele în care intelectualul român îşi expune perspectiva ideologică[85]. Ca atare, ceea ce fac în continuare nu este decât să împărtăşesc o experienţă de lectură realizată prin grila de interpretare a analizei ideologice. Aceasta este asigurată, evident, de încercarea de a plasa opţiunea politică a intelectualului Nicolae Steinhardt în contextul epocii, fără ca prin aceasta să îmi propun justificarea poziţiei pe care el a asumat-o. Dimpotrivă, intenţia mea este aceea de a marca o anumită complementaritate existentă între registrul de stânga al respingerii totalitarismului (aşa cum am văzut că este dezvoltat acesta în sociologia lui Petre Andrei) şi cel de dreapta, în care se înscrie, ca intelectual liberal-conservator, Nicolae Steinhardt. Consider că zisa complementaritate este posibilă întrucât ambele tipuri de demers, aşa cum pot fi acestea accesate prin apel la textele semnate de cei doi intelectuali luaţi în discuţie aici, au ca reper esenţial valoarea libertăţii, într-o epocă în care fascinaţia „societăţii tribale" promitea apusul acesteia.

4.3.1. *Poziţia ideologică a intelectualului critic în vremuri tulburi*

Asemenea altor confraţi ale căror idei mizau pe spiritul libertăţii, Nicolae Steinhardt a fost un intelectual public în vremuri tulburi. Un intelectual critic într-o perioadă în care, aşa cum am specificat deja, mulţi alţi intelectuali din generaţia sa erau prinşi de mirajul totalitarismului fascist sau de cel al totalitarismul comunist, imaginând şi dezbătând, dar şi susţinând public necesitatea unei lumi a „oamenilor noi", a unei lumi pe care o considerau „mai bună"[86]. Spre deosebire

---

Iliescu, Editura All, Bucureşti, 1995. De asemenea, remarcabila sinteză realizată de filosoful politic român Adrian-Paul Iliescu, în volumul său *Conservatorismul anglo-saxon*, Editura All, Bucureşti, 1994.

85. Este vorba despre următoarele volume apărute sub semnătura lui Steinhardt: *În genul... tinerilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2008; *Articole burgheze*, Editura Polirom, Iaşi, 2008; *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional. Critica operei lui Léon Duguit*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

86. O foarte interesantă şi aprofundată „panoramare" a tentaţiei exercitată de puterea politică asupra intelectualilor europeni este cea realizată de

de aceştia, Steinhardt şi-a asumat un demers curajos, într-o perioadă în care era la modă o viziune organicistă, colectivistă asupra lumii şi în care intelectuali proeminenţi aşteptau ca Europa să se „transforme" fie sub marca fascismului, fie sub cea a totalitarismului de stânga. De pe o poziţie ideologică liberal-conservatoare, tânărul Nicolae Steinhardt va respinge pretenţiile de transformare radicală, revoluţionară în numele „bravei lumi noi", opunându-le atât opţiunea pentru apărarea libertăţii, cât şi moderaţia pe care neîncrederea realistă (deopotrivă în „iluziile raţiunii" şi în excesele vitalist-experimentale ce-i atrăgeau pe congenerii săi) i-o insufla. Imaginea pe care o creionează din acest unghi George Ardeleanu este, cred, grăitoare:

> Adept al „raţionalităţii sceptice", al luciditătii şi realismului politic, Steinhardt respinge implicit anormalitatea, civilizaţiile „spasmodice", vitalismul, inconştientul, visarea, „fatalităţile naturiste", mitul, utopia, tot ceea ce e incoerent şi neclar, inclusiv „mistica raţionalităţii" ori „religia" pozitivismului[87].

Toate aceste aspecte rezultă din publicistica sa, configurând imaginea unui intelectual care nu se înscria în „tiparul" propriu noilor mode ale gândirii europene, fie că vorbim de aceea a progresului tehnic, idolatrizată de comunism, fie că ne referim la cea a resurecţiei naţionale pe criterii precum etnia sau rasa, propovăduite de fascism şi, respectiv, de forma germană a acestuia, nazismul. Deplin conectat la apariţiile editoriale europene din domeniul ştiinţelor sociale, Steinhardt sesizează (într-un mod asemănător celui în care, de pe o poziţie de stânga, se manifestase Petre Andrei) riscurile la care urma să fie supusă libertatea individuală în acest joc periculos pe care istoricismul holist îl promova sub forma unor grandioase proiecte de elaborare a

---

Wolf Lepenies, care susţine că, „chiar dacă intelectualul accede la putere sau reuşeşte doar să se apropie de sfera ei atât cât să o poată influenţa, cel mai adesea, el devine victima tentaţiei periculoase de a dori să impună această lume mai bună. Găsim aici una dintre originile nu doar ale gândirii, dar şi ale comportamentului totalitar, a căror mărturie sunt şi cele două ideologii criminale ale secolului XX: fascismul şi comunismul" – Wolf Lepenies, *Ce este un intelectual european? Intelectualii şi politica spiritului în istoria europeană*, trad. de Gabriela Sandu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012, pp. 10-11.

87. George Ardeleanu, *op. cit.*, p. 100.

viitorului. Consider că putem afla aici un posibil punct de start pentru un răspuns la o întrebare firească, şi anume: de ce resimte Nicolae Steinhardt necesitatea de „a doza" liberalismul pe care îl promovează cu un important element conservator? Aş spune că nu „reacţiunea" este ideea preluată de intelectualul român din sfera ideologică a conservatorismului, ci aceea a instituirii unui cadru social în care rigoarea normativă să garanteze prevalenţa libertăţii individuale. Aşadar, la modul fundamental, Steinhardt este, din punct de vedere ideologic, un intelectual liberal, dar un liberal care se înscrie în linia liberalismului clasic. Este vorba despre linia de gândire a unui liberal care crede în primatul libertăţii individului şi care insistă asupra necesităţii existenţei unui stat de drept, stat care să respecte în mod fundamental spaţiul deciziei individuale, aplicând principiul egalităţii juridice. Tocmai în acest sens el subliniază importanţa instituirii şi respectării autorităţii politice, atunci când spune că

> se numeşte stat de drept acel stat în care nu numai că singura cale de exteriorizare a voinţei suverane e legea (cu complectările ei), dar şi sarcina puterii executive e de a aplica legile[88].

Deloc paradoxal, titlul articolului în care este redată această definiţie a statului de drept („Guvernul autoritar", 1937) nu trimite, aşadar, spre imaginea unei guvernări de factură autoritară, aşa cum era cea instaurată deja în Rusia sovietizată, în Italia fascistă, în Germania nazistă sau în alte state ale Europei şi cum avea să se întâmple în România, la numai un an după ce aceste rânduri fuseseră scrise. Dimpotrivă, ceea ce îl preocupă pe liberalul Steinhardt, de această dată din perspectivă conservatoare, este prezervarea unei ordini de drept care să garanteze libertatea prin aplicarea, de către puterea politică legitimă şi deci învestită cu autoritate, a legilor. Din acest punct, devine expresivă imaginea lui Steinhardt ca liberal ce îşi întregeşte opţiunea ideologică făcând apel la elementul conservator, în virtutea principiului potrivit căruia „ordinea este cea care generează libertatea". El nu este un liberal în sensul neoliberalismului keynesian (pe care îl consideră, de fapt, a fi un neosocialism) şi nici în sensul ultraliberalismului de mai târziu, care se apropie foarte mult de anarhism. Este un liberal în bună tradiţie lockeană şi, de altfel, multe

88. Nicolae Steinhardt, *Articole burgheze*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 505.

dintre ideile sale cu privire la dreptul natural, de care este legată în chip indisolubil problema libertăţii, îşi regăsesc, cred eu, resursele în liberalismul de tip clasic al lui John Locke:

> Unde e fundamentul drepturilor noastre naturale? Acolo unde nu ne gândeam să fie, foarte departe şi totdeodată foarte aproape. Foarte departe, pentru că e dincolo de sistemele de organizare a statului, dincolo de regimuri politice, dincolo de Drept: în metafizică, în acea metafizică în care intră morala, credinţa, o anumită înţelegere a ideilor superioare, binele, demnitatea, cinstea şi celelalte. Foarte aproape, pentru că e în sufletele noastre, în căminurile noastre, în moravurile noastre[89].

Avem de-a face, aşadar, cu o filosofie practică în care elementele liberalismului clasic sunt întregite de cele ale conservatorismului[90], ceea ce permite „încadrarea" lui Nicolae Steinhardt în sfera unei tradiţii europene de gândire ce s-a opus în mod limpede exerciţiilor sociale şi politice de orientare totalitară. Din acest unghi, există deja ideea, împărtăşită de exegeţii săi, potrivit căreia intelectualul român este cumva pre-hayekian:

> Precum Hayek şapte ani mai târziu, N. Steinhardt constată un curios paradox, cel mai curios paradox al timpului său: faptul că socialiştii se erijează în campioni unici şi infailibili ai libertăţii[91].

Într-adevăr, Friedrich von Hayek va avertiza, aşa cum o făcuse şi Steinhardt, cu privire la pericolul implicat de predarea indivizilor în general, a intelectualilor în particular, pe altarul puterii totale[92]. Păstrând distanţa faţă de orice pretenţie de factură protocronistă – menţionată, de altfel, şi de George Ardeleanu[93], aş adăuga faptul că Steinhardt este şi pre-popperian, pentru că, dacă filosoful politic Karl

89. *Ibidem*, p. 571.
90. O astfel de intersecţie ideologică este relevată de analize sociologice actuale ce pun faţă în faţă, spre exemplu, liberalismul şi comunitarismul; vezi, în acest sens, Tudor Pitulac, *Sociologia comunităţii*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009, pp. 161-167.
91. George Ardeleanu, *op. cit.*, p. 87.
92. Friedrich von Hayek, *Drumul către servitute*, trad. de Eugen B. Marian, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
93. George Ardeleanu, *op. cit.*, p. 83.

Popper va atrage atenţia cu privire la profeţiile de tip utopic[94], autorul român nu face mai puţin acest lucru, în scrierile sale din tinereţe. Tocmai din acest motiv, el optează, spre exemplu, pentru critica organicismului şi a proiectelor de inginerie socială, reflectând asupra caracterului distopic al alternativelor totalitare la societatea liberă :

> Statul, Corpul Social, Grupul. Cei care au inventat cele mai variate, mai complecte sisteme în vederea asupririi individului, de la *Republica* lui Platon la *Utopia* lui More sau la *Cetatea* lui Campanella, de la Statul economic al lui Saint-Simon la Sindicatul de astăzi, care lucrează la făurirea *societăţii de mâine*, unde nu vom mai fi decât fişe, maşini, instrumente vii în vaste ateliere sau laboratoare, în oraşe-tip, în uzine-standard, în grădini uniforme, în excursii obligatorii, oameni supravegheaţi, clasificaţi, sistematizaţi în epoca socială totală[95].

Uniformizarea şi standardizarea, aspecte care au definit traiectele instituţionale, sociale şi politice ale ambelor tipuri de totalitarism apărute în prima parte a veacului trecut, ajungând să pună amprenta răului nu doar asupra lumii europene, sunt tratate în relaţie cu fenomenul masificării, accelerat, dintr-un anumit punct de vedere, de procesul de democratizare al cărui prim val începuse cu circa un secol înainte (Samuel Huntington „fixează" acest moment în jurul anului 1820). În epocă, fenomenul masificării era privit ca unul dintre punctele critice ale organizării de tip democratic, considerându-se că extinderea sufragiului universal ar fi unul dintre principalii factori încurajatori ai acestuia. Ca atare, Steinhardt respinge aplicabilitatea votului universal de pe poziţia unei reticenţe de natură conservatoare faţă de aplicabilitatea principiului majorităţii. În mod evident, privind lucrurile dinspre evaluările proprii teoriei democratice recente, ştim astăzi că democraţia nu poate fi redusă la problema dreptului universal de vot (ce rămâne, desigur, o condiţie necesară, dar nu şi suficientă pentru articularea unei forme democratice de guvernământ) ; la fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte funcţionalitatea principiului majorităţii[96].

---

94. Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. de Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, şi *Mizeria istoricismului*, trad. de Dan Suciu şi Adela Zamfir, Editura All, Bucureşti, 1996.
95. Nicolae Steinhardt, *op. cit.*, p. 500.
96. Din perspectiva lui Robert Dahl, bunăoară, „(...) practic toată lumea porneşte de la premisa că democraţia necesită regula majorităţii în sensul că sprijinul majorităţii se cuvine a fi *necesar* promulgării unei legi. Dar,

Stipularea acestor nuanţe contemporane ale teoriei democratice nu urmăreşte, aşa cum am specificat deja, justificarea poziţiei ideologice a lui Steinhardt, aceea de respingere a sufragiului universal. Ceea ce intenţionez însă prin invocarea lor aici este să conturez cadrul unei interpretări care propune o încercare de depăşire a unei posibile calificări facile şi confortabile a lui Steinhardt ca antidemocrat. Consider că, pentru o circumscriere corectă a opţiunii sale ideologice, trebuie corelate respectul său conservator pentru ordine, ca garant al libertăţii individuale (valoarea centrală a liberalismului), şi rezervele pe care le manifestă, aproape tocquevillian, faţă de majorităţile democratice care îşi pot instaura, în anumite contexte sociale şi istorice, propria lor formă de tiranie. Acestea sunt câteva elemente a căror investigare o redau în cele ce urmează.

4.3.2. *Respingerea democraţiei cantitative*

Dintru început, nuanţa care mi se pare importantă este aceea că tânărul Nicolae Steinhardt echivalează democraţia – eronat din perspectiva prezentului, explicabil însă în perioada respectivă – cu problematica dreptului de vot universal. Plecând de aici, identifică în condiţia democratică a sufragiului universal – din nou eronat, aşa cum am văzut că procedează în prezent, de astă dată, istoricul Lucian Boia – condiţia egalităţii în sensul socialist al termenului. Opoziţia faţă de socialismul totalizant, realizată de pe poziţia liberală, îl determină, aşadar, pe Steinhardt să respingă egalitatea juridică pe care o implică dreptul universal de vot, confundând-o – e drept, şi pe filiera conservatorismului său – cu egalitatea socială. Din acest punct de vedere,

---

în mod obişnuit, susţinătorii regulii majorităţii o înţeleg într-un sens mult mai dur: regula majorităţii înseamnă că sprijinul majorităţii se cuvine a fi nu numai necesar, ci şi *suficient* pentru a aplica legile" – Robert Dahl, *Democraţia şi criticii ei*, trad. de Petru Iamandi, Editura Institutul European, Iaşi, 2002, p. 185. Luând în discuţie funcţionalitatea principiului majorităţii, politologul contemporan propune patru modalităţi de justificare a acesteia: maximizarea autodeterminării, consecinţa necesară a unor cerinţe rezonabile, probabilitatea crescută de a produce decizii corecte şi maximizarea utilităţii – *Ibidem*, pp. 189-198.

liberalismul ar fi - conform tezelor sale - la fel de îndepărtat faţă de democraţie ca şi faţă de statul totalitar, de socialismul de stat, de socialismul „liberal" ori de social-democraţie[97].

Modelul de aplicabilitate al acestui tip de liberalism s-ar regăsi, în opinia lui Steinhardt, în cazul parlamentarismului britanic, al cărui admirator era,

pentru că presupune respectul drepturilor minorităţii (care în parlamentul englez se bucură de onoruri egale cu ale majorităţii şi e intitulată „opoziţia Majestăţii Sale"), pentru că pune cu mult deasupra voinţei majorităţii un inatacabil drept natural[98].

Ajungem astfel la punctul sensibil ce determină, dincolo de confuziile evidenţiate mai sus, respingerea democraţiei. Aceasta se fundamentează, înclin să cred, pe o *anumită* înţelegere pe care Steinhardt o acordă acestei forme de organizare politică, privind lucrurile din perspectiva pericolului reprezentat de „tirania majorităţii". Tocmai acesta este motivul pentru care, aşa cum indică George Ardeleanu,

Steinhardt admite fără rezerve că sufragiul e necesar, fără el statul devenind absolutist, dar preferă votul restrâns, deoarece această formă împiedică abuzurile votului universal, se împotriveşte socialismului, este o garanţie împotriva tiraniei[99].

Dacă însă am restrânge problema tiraniei majorităţii la chestiunea sufragiului universal, ne-am deschide noi înşine riscului de a ne situa într-o eroare. Explicitarea acestui aspect poate fi, cred, realizată prin trimitere la achiziţiile recente ale teoriei democratice. Astfel, potrivit lui Giovanni Sartori, analiza relaţiei majoritate-minoritate din punctul de vedere al pericolului reprezentat de instaurarea tiraniei majorităţii poate fi plasată fie într-un cadru constituţional, fie într-unul electoral (al exerciţiului votului ca atare), fie într-unul mai larg, societal[100]. În primul caz, instaurarea tiraniei majorităţii survine în urma unor procese ce determină atacuri la adresa opoziţiei politice, până la eliminarea acesteia. În cel de-al doilea, cu specificarea că avem de-a

97. George Ardeleanu, *op. cit.*, p. 97.
98. Nicolae Steinhardt, *op. cit.*, p. 163.
99. George Ardeleanu, *op. cit.*, p. 99.
100. Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, ed. cit., p. 136.

face cu acţiuni finite şi punctuale, circumscrise perioadelor convenţionale în care au loc alegeri, expresia „tirania majorităţii" îşi pierde semnificaţia, din moment ce „realitatea este că, în procesul electoral, *minoritatea nu are drepturi*: ea constă din cei al căror vot s-a pierdut – punct"[101]. În fine, al treilea caz trimite spre situaţia în care „tirania majorităţii" primeşte sensul pe care l-au acordat expresiei Tocqueville şi Mill, după cum subliniază Giovanni Sartori:

> Ceea ce îl îngrijora pe Tocqueville şi, la rândul său, pe Mill era pericolul unei tiranii spirituale, adică al unui conformism social extrem şi sufocant. Aici, relaţia majoritate-minoritate nu mai este importantă în sine, ci în urmările pe care le are asupra individului[102].

Revenind la Steinhardt, interpretarea mea este aceea că respingerea democraţiei, identificabilă în publicistica politică a acestuia, trebuie înţeleasă sub tonalitatea anumitor nuanţe. Deşi, în primă fază, opoziţia faţă de democraţie a liberalului-conservator Steinhardt are ca argument mecanismul electoral, prin trimiterea spre pericolele pe care le implică extinderea sufragiului universal, aspectul pe care intelectualul critic îl vizează este, practic, ceea ce s-ar putea numi, împrumutând sintagma lui René Guenon, „domnia cantităţii"[103], extinsă la nivelul unei întregi societăţi. Această manieră de înţelegere a democraţiei nu îl extrage pe Steinhardt din câmpul confuziei menţionate anterior, aceea dintre egalitatea de drept şi egalitatea socială a indivizilor, după cum nu legitimează în vreun fel opţiunea sa. Ceea ce vreau să spun este că avem de-a face, pe fond, cu o respingere a democraţiei înţeleasă într-o modalitate cantitativă, în baza unei critici a democraţiei numărului, o formă de organizare politică în care s-ar putea revendica în orice moment, invocându-se autoritatea opiniei publice, restrângerea drepturilor minorităţii şi, astfel, a înseşi libertăţii individuale. În teoria democratică actuală, această chestiune nu este, în mod firesc, una lipsită de rezonanţă. Interesant este faptul că însuşi mecanismul electoral a fost conceput iniţial într-un sens calitativ, drept un filtru care să asigure, în plan politic, alegerea „celor mai buni", fapt care l-a determinat pe Karl Popper să susţină, în contemporaneitate, că

101. *Ibidem*, p. 137.
102. *Ibidem*, p. 138.
103. René Guenon, *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor*, trad. de Florin Mihăescu şi Dan Stanca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

întrebarea esenţială a teoriei politice nu ar trebui să fie cea lăsată moştenire de o tradiţie cu rădăcini în scrierile filosofilor greci, adică „cine trebuie să conducă?", ci „cum putem concepe o organizare a statului în aşa fel încât să putem da jos guvernul fără vărsare de sânge?"[104]. Totuşi, instrumentul electoral şi-a pierdut caracterul calitativ, fapt constatat în prezent de Sartori:

> Cu trecerea timpului, accentul cantitativ a uzurpat locul calitativului. În timp ce intenţia iniţială era de a număra pentru a putea selecta, în democraţiile contemporane instrumentele au preluat controlul asupra finalităţilor[105].

Fără a anunţa, desigur, astfel de tuşe importante în critica pe care o face democraţiei cantitative, în care numărul primează în dauna a ceea ce Steinhardt situează în prim-planul interesului său, şi anume libertatea individului, intelectualul român nu este însă atât un liberal antidemocrat, cât un fervent spirit antitotalitar. Mergând chiar mai departe, mi se pare interesant faptul că, şi în absenţa unor atari nuanţe, de natură să îi permită evitarea confuziilor amintite, Nicolae Steinhardt premerge, în unele dintre textele sale, anumite chestiuni foarte importante pentru teoria şi practica democratică din a doua jumătate a secolului XX. Prin critica sa la adresa democraţiei, căreia îi conferă, din punctul meu de vedere, semnificaţia cantitativă redată mai sus, Steinhardt are meritul de a descoperi două dintre punctele sensibile ale acestui tip de guvernământ. Este vorba, în primul rând, despre ceea ce teoria democratică de astăzi numeşte „sindromul electoralismului". Steinhardt aminteşte, în acest sens, despre *electoralită*, care înseamnă credinţa că, în măsura în care există alegeri libere şi corecte, automat există şi democraţie. Este vorba despre o iluzie, iar Steinhardt a putut asista direct la demonstrarea unui asemenea statut în Germania anului 1933, când, aşa cum se ştie, Partidul Naţional-Socialist al lui Hitler a ajuns la guvernare ca efect al unor alegeri libere şi corecte, adică prin vot democratic, ceea ce a dus la anihilarea Republicii de la Weimar, realitate care îl face să scrie următoarele în articolul intitulat „Guvernul autoritar" şi publicat în 1937:

---

104. Karl Popper, *Lecţia acestui secol*, trad. de Florin Dumitrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998, p. 96.
105. Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, ed. cit.,p. 142.

> De îndată ce poporul a înţeles că majoritatea numerică e atotstăpânitoare, şi-a pierdut cumpătul. I se crease un regim pur politic şi administrativ, util şi rece, lipsit de orice element august superficial, încântător. În mai puţin de cincisprezece ani, masele au trântit cu furie şi ură acest guvern şi şi-au potolit prin mijlocul dictaturii pompoase nevoile şi dorinţele[106].

De aici apare un al doilea sindrom pe care Steinhardt îl identifică, în opinia mea, corect, şi anume „cantitativismul democratic" ce poate eroda funcţionarea substanţială a democraţiei. Este vorba, practic, despre semnificaţia societală a „tiraniei majorităţii", aceea instaurată prin conformismul faţă de opinia publică:

> Opinia publică - celebra opinie publică, întâi imboldul, apoi speranţa democraţilor - nu răstoarnă dictaturile, le susţine. Când nu poţi să-ţi exprimi liber şi deschis gândurile, când această lipsă de libertate e aprobată de opinia publică, libertatea de gândire ea însăşi încetează de a mai exista[107].

Revine din nou în atenţie valoarea libertăţii şi, odată cu ea, este din nou subliniată perspectiva axiologică, marcată de un scepticism conservator, din care Nicolae Steinhardt priveşte problema democraţiei. Problema „cantitativismului democratic" rămâne una de actualitate pentru teoreticienii democraţiei, mai cu seamă în condiţiile în care acest regim politic trebuie să facă faţă astăzi asaltului populist. Deloc întâmplătoare în acest sens sunt sublinierile lui Sartori:

> (...) domnia majorităţii nu este un instrument mai bun ca altele dacă permitem ca aceasta să devină o simplă dominaţie a forţei cantitative. Dacă legea numerelor este, acum, un fapt, ea trebuie contracarată mai mult decât alte fapte printr-o presiune valorică. (...) Pentru că o democraţie care se supune inevitabilului unei conduceri incompetente, unei selecţii proaste este o democraţie pe care *demos*-ul însuşi, în ultimă instanţă, simte că nu mai merită să o susţină[108].

106. Nicolae Steinhardt, *op. cit.*, pp. 511-512.
107. *Ibidem*, p. 509.
108. Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, ed. cit., p. 143.

4.3.3. *„În contra" curentului dominant*

Consider că sublinierea acestor aspecte este importantă în exerciţiul de recuperare onestă a modului în care s-au raportat la crizele politice ale epocii lor intelectualii publici din interbelicul românesc. Curentul dominant al epocii nu era, desigur, nici cel al unor intelectuali de stânga precum Petre Andrei, nici cel al unor intelectuali liberali precum Nicolae Steinhardt. Ca şi Petre Andrei (în cazul căruia rămâne evidentă coloratura democratică a opţiunii ideologice), Steinhardt s-a situat „în contra" curentului dominant, purtător al germenilor totalitarismului. Aşa cum am încercat să explicitez aici, critica sa la adresa democraţiei, realizată de pe poziţia unui apărător al libertăţii individuale şi al ordinii statului de drept nu îl îndepărtează de postura proprie intelectualilor publici antitotalitari. Exersându-şi raţionalismul critic fundamentat pe un realism specific scepticului conservator, Nicolae Steinhardt nu ezită să respingă şi noile înfăţişări pe care tindea să le ia liberalismul:

> Adept al statului minimal, Steinhardt deplânge faptul că multe partide liberale ajunse la putere uită principiile economice specifice: parlamentele liberale votează legi pentru îngrădirea comerţului, pentru desfiinţarea libertăţii muncii, a libertăţii contractuale, a tuturor drepturilor civile[109].

Această latură critică a spiritului său intelectual, manifestată cu generozitate în publicistica vremii şi atingând deseori un ton polemic, i-a permis lui Steinhardt să se situeze cu claritate împotriva exceselor totalizante ale reprezentanţilor *mainstream* ai generaţiei sale, adepţi ai curentului dominant. Având această idee în minte, cred că se poate regăsi, în subtextul celor scrise de intelectualul român, un principiu al libertăţii individuale expus de John Stuart Mill, potrivit căruia

> chiar dacă întreaga omenire, cu o singură excepţie, ar fi de aceeaşi părere, şi doar o singură persoană ar fi de părerea opusă, omenirea n-ar fi mai îndreptăţită să reducă la tăcere acea unică persoană decât ar fi aceasta din urmă să reducă la tăcere întreaga omenire[110].

---

109. George Ardeleanu, *op. cit.*, p. 89.
110. John Stuart Mill, *Despre libertate*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 25.

Regăsesc aici realitatea individualismului care se opune opiniei majoritare şi consider că, dacă este să răspundem la întrebarea referitoare la modul în care ar trebui să-l receptăm ideologic şi politic pe Steinhardt în epoca noastră, ar trebui să avem în vedere, în permanenţă, acest echilibru dintre individualismul de tip liberal şi moderaţia bazată pe ordine, o moderaţie de tip conservator. Din acest punct de vedere este, desigur, o ironie faptul că postcomunismul românesc l-a recuperat pe Steinhardt mai cu seamă prin intermediul scrierilor de bătrâneţe, cele care au urmat calvarului din închisorile comuniste şi care redau măsura gândirii sale religioase. Este aici un alt efect al efervescenţei anticomunismului postcomunist, de înţeles până la un punct. Pentru rolul jucat de intelectualii publici în epoca naşterii totalitarismelor de stânga şi de dreapta, o perioadă în care aria tribalismului proiectat raţional a fost cântată exemplar de corul celor care şi-au anihilat, în mod conştient, funcţia critică, rămâne însă mai importantă, cred, recuperarea „primului" Steinhardt. Lectura textelor sale, contextualizată sau nu, reprezintă un prim pas în această direcţie. Ce se poate observa cu această ocazie este faptul că au existat – şi în spaţiul românesc al perioadei interbelice – personalităţi ce au articulat demersuri coerente în sensul susţinerii şi apărării libertăţii. Că departe de a fi un paradis social şi politic, România interbelică a fost totuşi cadrul în care anumite voci s-au putut desfăşura critic, fără a fi racordate la tumultul general al „trăirismului" exaltat „metafizic" de reprezentanţi ai populismului intelectual aflaţi în conivenţă cu cei ai populismului politic. Şi că reevaluarea respectivei epoci trebuie să ţină cont, dacă este să respecte principiul onestităţii, şi de faptul că opţiunile ideologice ale intelectualilor nu au reprezentat un „dat" istoric, nu au avut un caracter „destinal", nu au fost „impuse" de „context", ci s-au configurat sub forma unor alegeri conştiente, fapt ce atrage după sine responsabilitatea. Iar realitatea că, în epocă, au existat poziţionări ideologice alternative la cele caracterizate de valorile colectiviste îmbrăţişate de „intelectualii filotiranici" nu face decât să întărească obligativitatea unei asumări corecte a trecutului nostru recent, atât cât de corectă poate fi aceasta.

Epilog

Studiile reunite în cadrul acestui volum au avut ca punct de plecare constatarea că, în discursul teoretico-politic configurat în epoca postbelică, termenului *ideologie* i s-a acordat un statut marcant negativ, ceea ce a implicat marginalizarea sa. Dacă în spaţiul occidental al teoriei politice anii din urmă se remarcă printr-o încercare de recuperare a valenţelor metodologice ale acestui concept, în spaţiul românesc avem de-a face cu o altă situare în contratimp, dincolo de existenţa unor propuneri firave de reevaluare a sa. Aşa cum am specificat din debutul argumentaţiei mele, mi-am propus un exerciţiu de „extragere" conceptuală a *ideologiei* din această zonă a negativului şi, implicit, a marginalizării, prin încercarea de a suprinde câteva dintre *ipostazele* în care ea survine în aria complexă a relaţiilor sociale şi politice. Nu am, desigur, pretenţia de a fi identificat cele mai importante dintre „înfăţişările" pe care ideologia le-ar putea avea; intenţia mea a fost aceea de a repune în joc, de a readuce în sfera abordării teoretico-politice de factură normativă un concept despre care cred – în pofida etichetelor ce i s-au alocat în timp – că poate fi pus la lucru din perspectivă metodologică şi euristică. În mod inevitabil, o asemenea situare a atras după sine luarea în considerare şi a altor expresii conceptuale ale unor elemente componente ale sociopoliticului, pe care, atunci când nu le-a plasat în zodia „neştiinţificului", teoria politică fie le-a desemnat negativ, fie le-a ignorat de-a dreptul; este vorba despre *violenţa politică*, despre *imaginarul simbolic*, despre *utopia politică* şi despre *mitul politic*. Consider că, punându-le în discuţie aici, acestea şi altele aflate în siajul lor mi-au servit pentru a defăşura ipostazele în care ideologia ni se înfăţişează atunci când accesăm această problemă dinspre teoria politică.

Am configurat fiecare dintre cele patru capitole ale cărţii plecând de la premisa că surprinderea ipostazelor ideologiei poate fi realizată prin includerea conceptului între mecanismele simbolice articulate în spaţiul social şi politic al contemporaneităţii. Din acest punct de

vedere, primul capitol, ce pune ideologia în relaţie cu imaginarul politic, subliniindu-i calitatea de „figură tare", conturează cadrul general al înţelesului pe care îl aloc termenului. Vorbind despre ideologie în sensul de element central al imaginarului simbolic, m-am orientat, în prima secţiune, spre dezbaterea problemei violenţei politice şi am susţinut că, fiind produsul social al vehiculării elementelor fundamentale ale imaginarului, aceasta funcţionează ca un indicator de neevitat în analiza fenomenelor de putere. Implicând diferenţe de manifestare în societăţile democratice şi în cele nondemocratice, reperele discursive şi imagologice ale manifestărilor simbolic violente ne îndreaptă atenţia atât spre elementul primar al imaginarului, care este ideologia, cât şi înspre ceea ce am calificat a fi elementele sale secundare : miturile şi utopiile politice. Am mizat aici pe o înţelegere generală, inclusivă a conceptului de ideologie, tocmai pentru a sublinia faptul că, nefiind în mod exclusiv un artefact al regimurilor totalitare, violenţa simbolică este prezentă şi în societăţile democratice, chiar dacă în acestea din urmă ea se manifestă într-o manieră plurală, dat fiind cadrul competitiv al jocului politic. Plecând de la asemenea consideraţii, am pledat pentru acceptarea „normalităţii" sociale a violenţei politice, argumentând că, întrucât reprezintă un ingredient necesar al fenomenului puterii, ea este inseparabilă de cadrul social şi politic. Această constatare nu atrage însă după sine concluzia că o societate democratică nu poate dezvolta anticorpi pentru violenţa simbolică, ci doar că avem de a face cu un fenomen care, din perspectiva analizelor sociale şi politice, nu trebuie interpretat în termeni etici. O a doua secţiune a avut în atenţie o ipostază particulară a ideologiei, aceea a liberalismului, pus faţă în faţă cu provocările pe care i le adresează contemporaneitatea. Am arătat astfel că principalele limite care îi sunt impuse de către postmodernitate sunt cauzate de înseşi presupoziţiile sale epistemice. Acestea din urmă oferă imaginea unei construcţii intelectuale antinomice, gândirea liberală fiind marcată, în interiorul său, de ceea ce am numit *tensiunea propriului statut*. Este vorba despre faptul că, în evoluţia sa intelectuală, liberalismul a fost prezentat de către reprezentanţii săi cei mai de seamă fie ca o doctrină filosofică, fie ca o teorie politică, fie ca o ideologie. Paradoxul ce rezultă din această situaţie (raportându-mă la tezele „sfârşitului epocii ideologice" şi, ulterior, la cele postmoderne) este dat de realitatea că – aşa cum sugerează Gerald Gaus –, pe parcursul secolului trecut şi în zorii acestui mileniu, liberalismul

a avut mai curând un succes ideologic decât unul doctrinar-filosofic ori teoretico-politic. Dacă, atunci când s-a prezentat public în sensul unui produs ideologic, liberalismul a reuşit să propună strategii acţionale care au marcat evoluţia lumii occidentale, în momentul în care a revendicat statutul de doctrină filosofică ori pe acela de teorie politică, s-a lovit de propria sa configuraţie antinomică, rămânând „suspendat" în zona dezbaterilor academice fără de sfârşit. Chiar dacă, în cele din urmă însă, liberalismul s-a „salvat" ideologic, nu a putut oferi soluţii clare ale antinomiilor pe care le conţine nici din perspectivă filosofico-doctrinară, nici din perspectivă teoretico-politică. Din acest motiv, am susţinut că, neavând şansa de a-şi rezolva tensiunile interne prin apel la instrumentele epistemologice ale filosofiei ori prin recurs la cele metodologice specifice teoriei politice şi fiind pus, în plus, în faţa provocărilor postmodernităţii, liberalismului îi rămâne calea de a-şi asuma cu claritate un statut ideologic, ceea ce implică însă revizuirea unora dintre tezele sale fundamentale. Ceea ce am urmărit pe parcursul celei de a treia secţiuni a fost să relaţionez ideologia şi mitul, ca elemente ale imaginarului sociopolitic, şi să contextualizez raportul dintre acestea în spaţiul românesc postcomunist. Nu am utilizat înţelegerea „comună" a ideologiei, ci am încercat să recuperez o semnificaţie conceptuală care subliniază caracterul său inclusiv. Mai mult decât atât, am mizat pe utilizarea ideologiei în sensul unui instrument care permite o mai bună explicare şi semnificare a fenomenelor politice, în condiţiile în care acceptăm faptul că, în aceeaşi măsură în care este un produs al procesului social, ideologia influenţează, la rândul său, evoluţia acestui proces. Analiza mitului în context ideologic mi-a permis să circumscriu ideea potrivit căreia cele două elemente ale imaginarului sociopolitic contribuie la vehicularea unor semnificaţii simbolice care garantează procesul de integrare comunitară şi de dobândire a identităţii de către indivizii membri ai grupurilor sociale. Am subliniat că, în înţelegerea mea, mitul politic reprezintă o figură de tip secundar a imaginarului, o naraţiune căreia i se conferă o direcţie ideologică. Aceasta nu face însă ca rolul mitului în articularea spaţiului social şi politic să fie unul mai puţin semnificativ. Dimpotrivă, am arătat că miturile politice ţin de aspectul normalităţii în orice societate, dar că există o diferenţă în ce priveşte configurarea şi statutul acestora în societăţile democratice şi în cele totalitare. Diferenţa, am specificat, este dată de posibilitatea discuţiei critice cu privire la miturile vehiculate într-o

societate dată. Nu am tratat mitul ca pe un obiect, ci în sensul unui element integrant al imaginarului, a cărui consistenţă este una de natură evolutivă, câtă vreme el este în permanenţă deschis unor condiţii socioistorice aflate în schimbare. În fine, aceste chestiuni de natură normativă au fost aplicate în analiza unor structuri mitico-politice pe care le-am considerat relevante pentru imaginarul României de azi, şi în cazul cărora nu am invocat o interpretare în termeni etici. Din contră, am arătat că mituri politice precum cel al interbelicului, al dezideologizării postcomuniste, al democraţiei originale, al reconstrucţiei/reformei politice şi al omului providenţial sunt în măsură să ofere o imagine a unei societăţi care, intrată acum mai bine de două decenii în proces de democratizare, încă îşi caută reperele. Am specificat, totodată, că mi se pare important ca, dincolo de prezentarea unor asemenea structuri mitico-politice, cercetările aprofundate, constituite şi în baza unui suport empiric, să releve impactul pe care miturile îl au în planul acţiunii politice efective, al deciziilor ce se regăsesc la nivelul politicilor publice.

În cel de-al doilea capitol am raportat ideologia la fascinaţia exercitată în spaţiul social de ceea ce Eric Voegelin a identificat prin sintagma „religiile politice". Într-o primă secţiune, am tratat problema totalitarismului, argumentând pentru înţelegerea acestui fenomen sub forma unei ideologii antipolitice al cărei obiectiv este anihilarea cadrului contractualist - produs filosofico-politic şi juridic al modernităţii - şi instaurarea statului ilegal-raţional, bazat pe teroare şi pe controlul social total. Totodată, am încercat o analiză teoretico-politică privitoare la posibilităţile deschise de utilizare a totalitarismului ca instrument analitic. În secţiunea a doua, intenţia mea a fost aceea de a evidenţia cele mai importante aspecte care circumscriu traseul abordărilor referitoare la populism, în sensul său de ipostază ideologică. Fenomen ideologic propriu modernităţii, identificabil atât în plan organizaţional (prin lideri, mişcări şi partide), cât şi în plan discursiv (prin intermediul unor elemente vizibile în spaţiul public supradimensionat de instituţiile mediatice), populismul exercită o influenţă deosebită în epoca noastră, inclusiv asupra teoriei şi practicii politice. Am subliniat că, dată fiind provocarea intelectuală pe care o anunţă în primul rând conceptual, surprinderea caracteristicilor sale nu este nici astăzi, în literatura de specialitate, pe deplin împlinită. De asemenea, am argumentat că, întrucât populismul promite ca în continuare să se manifeste într-un mod imprevizibil, deopotrivă

în democraţiile vechi şi în cele incipiente, ca şi în zone ale globului în care democraţia rămâne încă un „produs de import", este puţin probabil că în viitor vom putea avea, în domeniul ştiinţelor sociale, o teorie completă cu privire la acest fenomen. În orice caz, asumând dintru început aceste rezerve, am încercat să punctez jaloanele referenţiale ale populismului aşa cum au evoluat acestea, transformându-se şi adaptându-se pe parcursul unei istorii care, începută în secolul al XIX-lea, îşi pune încă amprenta asupra contemporaneităţii. Am optat, tocmai de aceea, pentru o perspectivă genealogică, de natură să evidenţieze mai întâi etapele studiului populismului, condiţiile care favorizează emergenţa sa, formele pe care le poate lua în planul manifestării sociale, toate acestea fiind apoi întregite de trimiterile la câteva dintre cele mai importante experienţe istorice prin care populismul s-a făcut remarcat, câştigându-şi astfel statutul de obiect de cercetare al teoriei şi ştiinţei politice. În ideea continuităţii demersului argumentativ, am abordat apoi populismul din perspectivă teoretico-politică, context în care am pus la lucru instrumentele analizei conceptuale, ale analizei ideologice şi, respectiv, ale analizei empirice, cu scopul de a-l defini, de a-i surprinde caracterul ideologic specific, precum şi elementele care creionează cadrul empiric al manifestărilor sale în plan politic. În fine, am pus în relaţie populismul cu democraţia, cu intenţia mărturisită de a-i sublinia caracterul antiprocedural, situat în totală opoziţie cu politica instituţionalizată a reprezentării, şi am propus, în cele din urmă, o modalitate de reconsiderare analitică a acestui fenomen, considerând că tratarea sa într-o manieră riguroasă poate permite configurarea unui instrument de „măsurare" a funcţionalităţii democratice.

Cel de-al treilea capitol a avut drept obiectiv plasarea ideologiei în contextul procesului de democratizare derulat în postcomunism, prin raportare la doi dintre pilonii esenţiali ai acestuia, şi anume elitele politice şi instituţiile media. M-a interesat, în mod deosebit, maniera în care reprezentanţii elitelor şi cei ai sistemului mediatic au internalizat – atunci când au făcut-o – valorile proprii ideologiei democratice. În prima secţiune, în care am tratat aspectele normative ale proceselor de democratizare şi consolidare democratică, relaţionându-le cu procesul de configurare a elitelor politice în postcomunism, am arătat că unele state central-est-europene (precum România şi Bulgaria) se confruntă, în continuare, cu niveluri ridicate ale corupţiei în rândul elitelor politice şi economice, cu episoade de

punere sub semnul întrebării a procedurilor şi aranjamentelor democratice, cu o politizare excesivă a societăţii civile şi cu un fenomen de cartelizare politico-mediatică aflat în disonanţă cu principiul democratic al „surselor alternative de informare". Am specificat că, în mod cert, un progres în ceea ce priveşte gradul de democratizare există, dar acesta este contrabalansat şi de excesele non, ba chiar antidemocratice ale unora dintre reprezentanţii elitelor politice. În cea de a doua secţiune am pus în discuţie relaţia dintre ideologia democratică şi mass-media, în contextul spaţiului public din România postcomunistă. Ipoteza pe care am adus-o în atenţie a fost aceea că, deşi au o contribuţie fundamentală la edificarea procesului de democratizare, mass-media se află într-o situaţie de luptă, expusă la nivelul spaţiului public, cu organizaţiile politice şi liderii acestora, scopul fiind impunerea unui monopol asupra stabilirii agendei publice. Consecinţa imediată a acestei stări de fapt este că, astfel, cetăţenii sunt excluşi din cadrul deliberativ al problemelor de interes public. Trataţi, dinspre mass-media, ca indicator de măsurare a audienţei sau a tirajului şi dinspre politicieni ca electorat, cetăţenii României postcomuniste au o prezenţă minimală în spaţiul public. De aici decurg, am susţinut, atât o participativitate redusă la dezbaterea problemelor de interes general, cât şi existenţa unui control restrâns al societăţii civile asupra decidenţilor politici. „Agorele media" instituite pe parcursul procesului de democratizare reprezintă în continuare spaţii în care vocile cetăţenilor nu se pot face auzite. Spectatori ai unor dispute în care predomină interesele trusturilor media sau, respectiv, cele ale politicienilor, cetăţenii sunt, în România contemporană, prizonierii unei apatii generalizate, momentele de relativă implicare în viaţa publică fiind cele ale alegerilor ori cele marcate de proteste pe motive economice. Asociativitatea şi, pe baza acesteia, constituirea unor reţele active de cetăţeni care să impună teme concrete pe agenda publică rămân în continuare deziderate, în condiţiile în care valorile, atitudinile şi comportamentele proprii ideologiei democratice nu sunt răspândite uniform în societatea românească. Într-un astfel de context, şi instituţiile media, dar şi organizaţiile politice s-au substituit cetăţenilor, pretinzând că îi reprezintă, dimpreună cu interesele lor. Am argumentat că, dacă mass-media utilizează, în acest proces, pretenţia de obiectivitate, de deţinătoare a resurselor ultime cu privire la starea realităţii sociale, politicienii mizează, la rândul lor, pe discursul autorităţii. Concluzia mea a fost aceea că, pe acest fond, gradul scăzut

de participativitate civică se înscrie cu succes pe lista obstacolelor în calea consolidării democratice, contribuind la erodarea încă fragilei democraţii româneşti.

Ultimul capitol al cărţii ia în discuţie problema opţiunilor ideologice ale intelectualilor publici, consideraţi ca repere ale spaţiului sociopolitic, şi se concentrează asupra modului în care s-au manifestat în România interbelică. Din această perspectivă, prima secţiune aduce în atenţie necesitatea reevaluării interbelicului românesc, un context socioistoric asupra căruia s-a proiectat, în perioada postcomunistă, imaginea unui „paradis" democratic. În opoziţie cu o astfel de proiecţie, argumentul pe care îl expun dezbaterii este acela că, asemenea unora dintre confraţii lor europeni, intelectualii publici reprezentativi din România interbelică au respins organizarea politică de tip democratic şi s-au lăsat prinşi în „mrejele" fascinaţiei totalitare. Exibând o atitudine antidemocratică pe care au adăugat-o unei viziuni elitiste, unele dintre cele mai importante voci intelectuale din acea perioadă au propagat şi, prin credibilitatea lor, au justificat atitudini, comportamente şi decizii politice de factură totalitară. O astfel de situaţie permite, din punctul meu de vedere, revendicarea necesităţii de a reevalua interbelicul într-o formulă care să se situeze „în contra" viziunii idealizate ce a fost proiectată, în perioada postcomunistă, de către *mainstream*-ul cultural şi intelectual autohton. Analize recente, realizate din perspectivă filosofică, istorică şi sociologică, precum sunt cele aparţinând unor specialişti precum Adrian-Paul Iliescu, Lucian Boia şi Antonio Momoc (ale căror idei le-am invocat rezumativ), demonstrează că o asemenea abordare este pe deplin îndreptăţită. Ca atare, plecând de la această constatare, am propus analiza ideologică în sensul unei formule interdisciplinare de reevaluare a raportului pe care intelectualii din interbelicul românesc l-au avut cu puterea politică şi cu „spiritul" epocii lor, concentrându-mă asupra atracţiei pe care a exercitat-o asupra lor „religia politică" a fascismului. În ultimele două secţiuni ale capitolului final m-am orientat înspre ceea ce am considerat că reprezintă alternativa intelectual-democratică la opţiunea ideologică pentru totalitarism. Am susţinut, din acest unghi, că modalitatea antitotalitară de a gândi politicul, identificabilă, din perspectiva mea, în scrierile sociologice ale lui Petre Andrei, ca şi în scrierile de tinereţe ale unui intelectual de orientare liberală precum Nicolae Steinhardt, modalitate pe care am încercat să o recuperez aici, e situată, în mod evident, împotriva tendinţei

intelectuale dominante în Europa şi, respectiv, în România interbelică. Din punctul meu de vedere, această încercare de reevaluare poate contribui la clarificarea fotografiei acelei epoci şi consider că redescoperirea valenţelor antitotalitare ale intelectualilor români, alţii decât cei pe care „roza vânturilor" i-a îndreptat înspre forma autohtonă a fascismului ori pe care efuziunea revoluţionară i-a făcut prizonieri mentali ai bolşevismului, este un pas de asemenea necesar în procesul de asumare a trecutului.

În final, aş spune că demersul desfăşurat între copertele acestui volum este, după *Reinventarea ideologiei*, cartea pe care am publicat-o în 2009, o altă etapă în încercarea de a configura ceea ce am numit, şi aici, prin trimitere la interdisciplinaritate, *teoria integrată a ideologiei*. Am convingerea că evaluarea critică a presupoziţiilor ce au stat la baza argumentelor pe care le-am elaborat în cartea de faţă se va constitui într-un sprijin real pentru dezvoltarea etapelor ulterioare, dacă va fi ca aceasta să se producă.

Versions of Ideology. Studies in Political Theory

Abstract

The underlying cause of my approach has to do with my conviction that it is necessary to recover an interpretative way of reading the political and politics, one that would overcome the schematic positivist approach that prevailed during most of the last century in the field of political science and whose effects are still recognisable today. In other words, I believe, following in Eric Voegelin's steps, that sociopolitical reality pre-exists the attempts to theorize it[1], many of which are tributary to a „conceptual nominalism"[2] according to which only facts that are mathematically measurable actually exist. Moreover, this view claims that all the things pertaining to the „self-interpretation of society"[3], which, in other words, are inaccessible to methods that focus on „operationalization", simply do not exist at all. Yet, when the existence of elements that are seen as „metaphysical" or as belonging to the „irrational" (*id est* to the „unscientific") is at least conceptually admitted, they are, as I tried to show in the foreword, either marginalized or placed under the sign of the „negative".

It is on such conceptual elements that I focus on in this book. Quite obviously, first in line is *ideology* itself, following the guidelines that I put forth in my interpretative analysis published in 2009 under the title of *Reinventarea ideologiei* [*Reinventing ideology*]. It is joined by other concepts „condemned" in the positivist approach, shaped under the aegis of an „illusory", in my opinion, „scientific objectivity", such as *political violence*, *symbolic imaginary*, *utopia*, and *myth*. I believe it is necessary to reconsider these concepts, taking into account the „disintegration of meaning"[4]

1. Eric Voegelin, *The News Science of Politics*, în *The Collected Works of Eric Voegelin : Modernity Without Restraint*, Manfred Henningsen (ed.), vol. 5, University of Missouri Press, Columbia şi Londra, 2000, p. 110.
2. Manfred Henningsen, „Editor's introduction", în Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 7.
3. Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 109.
4. Manfred Henningsen, art. cit., p. 8.

effect projected upon them by the often acclaimed „scientificity" visible in the academic field, whose pendant is, only seemingly paradoxically, the work of „vulgarizing" the altered significations attributed to them, undertaken by journalists, analysts, and political commentators, as well as by public intellectuals from outside the political science field. The recovery of the above-mentioned conceptual elements and their re-positioning from a theoretical-political angle also possess, I would say, an instrumental quality : they are useful in the attempt to analyse particular *versions of ideology* when this concept is to be interpreted, from the viewpoint of its political role, in relation with particular structures and/ or with particular processes or with particular intellectual stances.

The first chapter of the book places ideology in the context of the seduction exerted by the political imaginary. Its conceptualization as – and, hence, its version as – a „strong figure" of this structure configured in any society allows me, in the first section, to discuss the manner in which political violence is symbolically constructed. In this respect, I refer to the way in which the power of the imaginary manifests ideologically, to the symbolic expressiveness of political values and actions, in order to support the thesis of social normality of the presence of violence, in both totalitarian, „tribally"-structured societies and in plural societies. Outlining the general framework of the issue of the political imaginary, this section opens the way to the issue of the phantasms identifiable in the case of all the particular ideologies configured in modern times, from which I choose liberalism, as an example, in the second part of the chapter. This choice is motivated by the logic of the historical-political present and, in addition, it is supported by an epistemological reason, which I assume. In a broad sense, of course, liberalism has marked, since 2008, the second great crisis of the western world, after the one of 1929-1933, and I believe it is important to discuss some of the presuppositions which, in my view, prevent it from getting articulated into an ideological pathway reliable at the actional level. In this respect, by confronting the assumptions of liberal modernity with the challenges of our times, I argue that, today, the theoretical opportunity of liberalism means that it has to give up its doctrinal or its philosophical-political claims in order to assume a very well delimited ideological status. This is also the origin of the epistemological reason behind my intention to present ideology in its particular version as liberalism. More precisely, it is an attempt to answer a question raised by Eric Voegelin : „Is it possible for the theorist to be someone positioned outside social reality or, on the contrary, is he rather a part of it?"[1]. I assume a possible answer to this question from the ideological position of a moderate liberal : I believe that the individual takes part in the above-mentioned process, that of „self-interpreting social reality", which he influences, being, in turn, influenced by it. It is not social determinism

1. Eric Voegelin, *op. cit.*. p. 129.

but a way of understanding the process of acquiring sociopolitical knowledge and, through it, human existence itself, at the social level. The third section in the first chapter discusses the relationship between ideology and political myths (as the latter play an important role in social knowledge) and analyzes ideology in its version as a context in which mythological discourse becomes manifest, by referring to a series of particular mythical-political structures identifiable in the public setting of post-communist Romania.

In the second chapter, I focus on the way ideology relates to the fascination exerted at the social level by „political religions"; from the perspective of my approach, I identify the latter with reference to totalitarianism and populism, respectively. The first section deals with the antipolitical version of totalitarian ideology, which I circumscribe in the context of the noncontractual nature that it puts forth. In practical terms, I focus on the analysis of the elements which transform this religion of political terror into an open road towards the destruction of individuality and of the political-contractual structure specific to modernity; at the end of this road lies, through the bureaucratization of evil, what I call the *illegal-rational state*. Then, I am interested in suggesting a way of using the studies referring to the totalitarian phenomenon as an analytical tool, by using the life stories of those who were affected by the projections of this piece of social engineering, whose hard core was represented by the industrialization of terrorist-shaped political violence. Populism is analysed in the second section of this chapter, where ideology is revealed under its antiprocedural version, with reference to the type of political organization specific to representative democracy. In this respect, I use two types of approach to populism (which I consider to be, both from a phenomenological and an ideological viewpoint, a *soft* political religion of our time), a genealogical and a theoretical-political one, in the attempt to reveal its cross-doctrinal and processional nature, which transforms it into a true challenge to democracy, both nowadays and in the near future.

The third chapter of the volume places ideology in the context of the process of democratization. More precisely, the version that I try to outline here is that of *democratic ideology*, whose role I believe to be essential in the articulation of the institutional, value-based, and attitudinal framework required by a consolidated democracy. I approach the issue of the relationship between ideology and democratization by using what I consider to be two of the most important „pillars" in the grounding of this process. Thus, in the first section, I am interested in analysing the way in which the political elites of the former communist countries positioned themselves in relation to the values specific to democratic ideology. From an interpretative perspective, I discuss the various normative guidelines of political theories that refer to the process of democratization and to the consolidation of democracy, in order to highlight the role played by political elites in the ideological steering of former communist states. In the second section, referring to the case of

present-day Romania, I examine the media system, the way media manifestations emerge in the post-communist public area, and their role in disseminating the values pertaining to democratic ideology. I identify democracy with a „practice of thought" and I relate this issue with the institutionalization of „media agorae" in the public area, in order to develop, afterwards, an analysis of the citizens' civic competences, as subjects of a discourse of authority transmitted both from the media system and from political elites.

The final chapter touches a hot spot, namely, the ideological stances of public intellectuals. Within this framework, ideology is captured in the version of the political options that make the representatives of political elites manifest themselves in the public area. The first section of this chapter outlines the general framework of an analysis that focuses on the ideological choices made by a series of intellectuals in inter-war Romania. To this purpose, I use the hypothesis of the possibility to reassess the Romanian inter-war period, referring to philosophical analysis, historical analysis, sociological analysis, and ideological analysis. Each of these contributes, in my opinion, to the configuration of an overall image, „the picture of an age" able to reveal that, in an age when the totalitarian attraction made some representative intellectuals to support both far-right and far-left ideas, there were also some other voices who warned, contrary to the mainstream, against the threat hidden in antidemocratic attitudes. I analyse two such cases in the other sections of the chapter: the philosopher and sociologist Petre Andrei, who, in his writings, as well as in his public and/or political speeches, criticized both fascism and Bolshevism, advocating for the respect of democratic rules (although, ironically, he served as a minister in the fascist-based government instituted by King Carol II, only to be pushed to his death, later on, by the threats of the legionary regime) and the liberal intellectual Nicolae Steinhardt, whose writings of youth reveal a clear ideological option in favour of the legal order specific to the „open society".

All these are only some of the versions in which, by these studies in political theory, I attempted to capture ideology. Each of them and all of them aim to overcome the phase of the negativity usually applied to this concept, as well as to other concepts which accompany it in this excursion. This attempt to re-dimension the concept of ideology is, obviously, normative in nature. I remain a supporter of the idea that an integrate theory of ideology, which would use ideological analysis as its main tool and which would unite the general level with particular realizations, is not only an intellectual challenge but also a goal of present-day political theory. From this viewpoint, the excursion undertaken in this book represents only a minimal contribution.

Translated by Sorina Postolea

Versions de l'idéologie. Études de théorie politique

Résumé

La cause de ma démarche gît dans ma conviction liée à la nécessité de récupérer une lecture interprétative du politique et de la politique, une lecture qui soit capable de dépasser le schématisme de facture positiviste prédominant, pendant la plupart du siècle passé, dans le domaine des sciences politiques, un schématisme dont les effets sont identifiables même aujourd'hui. Autrement dit, je considère, en suivant les idées d'Eric Voegelin, que la réalité sociopolitique préexiste aux essais de la théoriser[1], beaucoup d'entre eux étant tributaires d'un «nominalisme conceptuel»[2] qui soutient qu'il n'existe que des faits mesurables mathématiquement. En plus, cette vision maintient que tout ce qui tient à «l'auto-interprétation de la société»[3] – étant, autrement dit, inaccessible aux méthodes dont le noyau est constitué par la priorité donnée à «l'opérationnalisation» – n'existe pas du tout. Pourtant, si l'existence des éléments vus comme «métaphysiques» ou comme appartenant à «l'irrationnel» (*id est* au «nonscientifique») est admise au moins conceptuellement, ceux-ci sont, comme j'ai essayé d'esquisser au cours du mot introductif, soit marginalisés, soit placés sous le signe du «négatif».

C'est sur ces éléments conceptuels que je me concentre dans ce livre. Le chef de file est, évidemment, *l'idéologie*, en suivant les lignes directrices proposées par l'analyse interprétative que j'ai publiée en 2009, intitulée *Reinventarea ideologiei* [*La réinvention de l'idéologie*]. J'y ajoute d'autres concepts «condamnés» dans l'esprit positiviste esquissé sous l'égide d'une illusoire, à mon avis, «objectivité scientifique», tels que *la violence politique*, *l'imaginaire symbolique*, *l'utopie* et *le mythe*. Je suis d'avis qu'on doit

1. Eric Voegelin, *The News Science of Politics*, dans *The Collected Works of Eric Voegelin : Modernity Without Restraint*, Manfred Henningsen (ed.), vol. 5, University of Missouri Press, Columbia, Londres, 2000, p. 110.
2. Manfred Henningsen, „Editor's Introduction" dans Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 7.
3. Manfred Henningsen, art. cit., p. 8.

redimensionner ces concepts, vu l'effet de «désintégration du significat»[1] projeté sur eux par la souvent proclamée «scientificité» visible au niveau académique, dont le compagnon est, seulement en apparence paradoxalement, le travail de «vulgarisation» des significats altérés qui leur sont attribués, soutenu par des journalistes, des analystes et des commentateurs politiques, mais aussi par des intellectuels publics qui proviennent du dehors du domaine des sciences politiques. Récupérer les éléments conceptuels mentionnés et les repositionner en partant d'une perspective politico-théorique détient aussi, dirais-je, une qualité instrumentale : ces démarches sont utiles dans l'essai d'analyser certaines *versions de l'idéologie*, lorsque ce concept doit être interprété, en tenant compte de son rôle politique, en relation avec certaines structures et/ou avec certains processus ou avec certaines positions intellectuelles.

Le premier chapitre du livre place l'idéologie dans le contexte de la séduction exercée par l'imaginaire politique. Sa conceptualisation en tant que (et, par la suite, sa version en tant que) «figure forte» d'une telle structure, configurée dans toute société, me permet de discuter, dans la première section, la manière dont s'achève la construction symbolique de la violence politique. À cet égard, j'analyse le mode de manifestation idéologique du pouvoir de l'imaginaire, l'expressivité symbolique des valeurs et des actions politiques, afin de soutenir la thèse de la normalité sociale de la présence de la violence, à la fois dans les sociétés totalitaires de facture «tribale» et dans les sociétés plurielles. En traçant le cadre général de la problématique de l'imaginaire politique, cette section ouvre la voie vers la question des phantasmes identifiables dans le cas de toutes les idéologies particulières configurées pendant la modernité, dont je choisis, en tant qu'exemple, dans la deuxième partie du chapitre, le libéralisme. La motivation de cette option se situe dans la logique du présent historico-politique, et, en plus, elle a aussi une raison épistémologique, que j'assume. Généralement parlant, bien sûr, le libéralisme marque, dès 2008, la deuxième grande crise du monde occidental, après celle de 1929-1933, et je crois qu'il est important de discuter aussi quelques-unes des présuppositions qui l'empêchent, à mon avis, de s'articuler dans un parcours idéologique crédible au niveau actionnel. Précisément à cet égard, en confrontant les présuppositions de la modernité libérale et les défis de notre époque, je soutiens que l'opportunité théorique du libéralisme aujourd'hui suppose qu'il renonce à ses prétentions doctrinaires ou à celles philosophico-politiques afin d'assumer un statut idéologique très bien délimité. D'ici découle aussi la raison épistémologique de mon choix de présenter l'idéologie dans la version particulière du libéralisme. Plus précisément, il s'agit d'une tentative de répondre à une question posée par Eric Voegelin : «Est-il possible que le théoricien soit une personne située hors la réalité sociale ou, au contraire, est-il plutôt une partie de celle-ci ?»[2].

1. Manfred Henningsen, art. cit., p. 8.
2. Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 129.

J'assume une réponse possible à cette question en me situant dans la position idéologique d'un libéral modéré : je considère que l'individu prend part au processus mentionné ci-dessus, celui d' «auto-interprétation de la réalité sociale», un processus qu'il influence, étant, à son tour, influencé par celui-ci. Il ne s'agit pas ici d'un déterminisme social, mais d'une manière de comprendre le processus de la connaissance sociopolitique et, par celle-ci, l'existence humaine au niveau social. La troisième section du premier chapitre discute le rapport entre l'idéologie et les mythes politiques (ceux-ci ont eux aussi un rôle important dans la connaissance sociale) et présente l'idéologie dans la version de contexte de manifestation du discours mythologique, en renvoyant à certaines structures mythico-politiques identifiables dans l'espace public de la Roumanie postcommuniste.

Dans le deuxième chapitre je me concentre sur le rapport entre l'idéologie et la fascination exercée au niveau social par les «religions politiques», que j'identifie, du point de vue de mon approche, en renvoyant au totalitarisme et, respectivement, au populisme. La première section s'intéresse à la version antipolitique de l'idéologie totalitaire, que je circonscris dans le contexte du caractère noncontractualisé qu'elle propose. Pratiquement, je me dirige vers l'analyse des éléments qui font de cette religion de la terreur politique une voie ouverte à l'anéantissement de l'individualité et de la structure politico-contractualisée spécifique à la modernité, une voie à la fin de laquelle s'institue, à travers la bureaucratisation du mal, ce que j'appelle *l'État illégal-rationnel*. Puis, j'essaie de suggérer une modalité d'employer les études concernant le phénomène totalitaire en tant qu'instruments analytiques, en employant les histoires de vie des gens qui ont été touchés par les projections de cette ingénierie sociale dont le noyau dur a été représenté par l'industrialisation de la violence politique de facture terroriste. En ce qui concerne le populisme, celui-ci est traité dans la deuxième section du chapitre, où l'idéologie est dévoilée dans sa version antiprocédurale, par rapport au type d'organisation politique spécifique à la démocratie représentative. Dans ce bret, j'emploie deux façons d'approcher le populisme (que je vois, à la fois phénoménologiquement et idéologiquement, comme une religion politique *soft* de notre époque), une approche généalogique et une approche théorico-politique, en essayant de démontrer son caractère trans-doctrinaire et processuel, ce qui le transforme dans un véritable défi pour la démocratie, autant aujourd'hui que dans l'avenir.

Le troisième chapitre du volume place l'idéologie dans le contexte du processus de démocratisation. Plus exactement, la version que j'esquisse ici est celle de *l'idéologie démocratique*, dont le rôle je considère essentiel dans l'articulation du cadre institutionnel, de valeurs et attitudinal nécessaire à une démocratie consolidée. Je traite le problème du rapport entre l'idéologie et la démocratisation en employant deux des «piliers» les plus importants, à mon avis, de la fondation de ce processus. Ainsi, dans la première section,

mon intérêt se dirige vers la manière dont les élites politiques des pays postcommunistes se sont positionnées face aux valeurs spécifiques de l'idéologie démocratique. D'une perspective interprétative, je discute les divers repères normatifs des théories politiques relatives au processus de démocratisation et à la consolidation de la démocratie, afin de présenter le rôle que les élites politiques détiennent dans l'orientation idéologique des anciens États communistes. J'identifie la démocratie à une «pratique de pensée» et j'analyse ce problème en relation avec l'institutionnalisation des «agoras médiatiques» au niveau de l'espace public, afin de développer une analyse des compétences civiques des citoyens, en tant que sujets d'un discours de l'autorité transmis autant par le système médiatique que par les élites politiques.

Le dernier chapitre touche un point névralgique, celui des positions idéologiques des intellectuels publics. Dans ce cadre, l'idéologie est surprise dans la version des options politiques qui déterminent les représentants des élites intellectuelles à s'exprimer dans l'espace public. La première section de ce chapitre esquisse le cadre général d'une analyse qui se concentre sur les choix idéologiques faits par certains intellectuels publics dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres. À cet égard, j'emploie l'hypothèse de la possibilité de réévaluer l'entre-deux-guerres roumain, en renvoyant à l'analyse philosophique, historique, sociologique, et, respectivement, idéologique. Chacune de ces analyses contribue, à mon avis, à la configuration d'une image d'ensemble, d'une «photographie d'époque» à même de révéler que, à cette époque- là, quand l'attraction totalitaire a mené les intellectuels représentatifs à soutenir les idées de l'extrême droite aussi que celles de l'extrême gauche, il y a eu aussi des voix qui ont tiré la sonnette d'alarme, contre le courant, concernant les menaces impliquées par l'attitude antidémocratique. J'analyse deux cas de ce type dans les autres sections du chapitre : celui du philosophe et sociologue Petre Andrei, qui, dans ses écrits aussi que dans ses discours publics et/ou politiques, a critiqué le fascisme autant que le bolchévisme, en plaidant pour le respect des règles démocratiques (même si, plutôt ironiquement, il a fini lui-même par servir, en tant que ministre, le gouvernement de facture fasciste institué par le Roi Charles II, pour que, plus tard, il soit poussé vers la mort par la menace du fascisme légionnaire) ; celui de l'intellectuel libéral Nicolae Steinhardt, dont les écrits de jeunesse montrent une option nette en faveur d'un ordre juridique spécifique à la «société ouverte».

Celles-ci sont seulement quelques-unes des versions dans lesquelles, à travers ces études de théorie politique, j'ai surpris l'idéologie. Chacune et toutes se proposent de dépasser l'étape de la négativité attribuée d'habitude à ce concept aussi qu'à ceux qui l'accompagnent dans le tour que je viens d'entreprendre ici. Cet effort de redimensionner le concept d'idéologie est, évidemment, normatif. Je continue à soutenir l'idée qu'une théorie intégrée

de l'idéologie, qui emploie l'analyse idéologique comme instrument principal et qui réunisse le niveau général avec celui des manifestations particulières, représente non seulement un défi intellectuel, mais aussi un objectif de la théorie politique contemporaine. De ce point de vue, le chemin parcouru dans ce livre ne représente qu'une contribution minimale.

Traduit par Sorina Postolea

Bibliografie

Adorno, Theodor, Frenkel-Brunewick, Else, Levinson, Daniel J., Sandford, R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York, 1950.

Afloroaei, Ştefan, „Efecte de limită ale ideologiei", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 5, nr. 13/2006.

Ágh, Attila, „Processes of democratization in the East Central European and Balkan states: Sovereignty-related conflicts in the context of europeanization", *Communist and Post-Communist Studies*, nr. 32/1999.

Ágh, Attila, „Democratic institution-building in East Central Europe and the Balkans", f.edit., documente de lucru.

Albertazzi, Daniele, McDonnell, Duncan, „Conclusion: Populism and twenty-first century Western European democracy", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Albertazzi, Daniele, McDonnell, Duncan, „Introduction: The sceptre and the spectre", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Alexandrescu, Sorin, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1998.

Alexandrescu, Sorin, *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, Bucureşti, 1999.

Almond, Gabriel, Verba, Sidney, *Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni*, trad. de Dan Pavel, Editura Du Style, Bucureşti, 1996.

Andrei, Petre, *Jurnal, memorialistică, corespondenţă*, Editura Graphix, Iaşi, 1993.

Andrei, Petre, *Fascismul*, Editura Neuron, Focşani, 1995.

Andrei, Petre, *Sociologia revoluţiei. Studii de sociologie politică*, Editura Polirom, Fundaţia Academică „Petre Andrei", Iaşi, 1998.

Andrei, Petre, *Sociologie generală*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi, 2010.

Andrei, Petre, *Fascism*, Editura Institutul European, Iaşi, 2013.

Arblaster, Anthony, *Democraţia*, trad. de Adrian Băboi-Stroe, Editura Du Style, Bucureşti, 1998.

Ardeleanu, George, *N. Steinhardt şi paradoxurile libertăţii. O perspectivă monografică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009.

Arditi, Benjamin, „Populism as an internal periphery of democratic politics", în Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londra, 2005.

Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, trad. de Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

Arendt, Hannah, *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalităţii răului*, trad. de Mariana Neţ, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Aron, Raymond, *Istoria şi dialectica violenţei*, trad. de Cristian Preda, Editura Babel, Bucureşti, 1995.

Aron, Raymond, *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societăţile industriale*, trad. de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Aron, Raymond, *Spectatorul angajat. Interviu cu Jean-Louis Missika şi Dominique Wolton*, trad. de Miruna Tătaru-Cazaban, Editura Nemira, Bucureşti, 2006.

Aron, Raymond, *Opiul intelectualilor*, trad. de Adina Diniţoiu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2008.

Balfour, Rosa, Stratulat, Corina, „The democratic transformation of the Balkans", *European Policy Paper*, nr. 66/noiembrie 2011.

Ballandier, Georges, *Scena puterii*, trad. de Sanda Fărcaş, Editura Aion, Oradea, 2000.

Banywesize, Emmanuel, „Forme şi derivate ale populismului în Africa Subsahariană", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Barbu, Daniel, *Politica pentru barbari*, Editura Nemira, Bucureşti, 2005.

Barry, Brian, „Teoria politică: vechi şi nou", în Robert E. Goodin şi Hans-Dieter Klingemann (coord.), *Manual de ştiinţă politică*, trad. de Irina Ana Kantor, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Barthes, Roland, *Mitologii*, trad. de Maria Carpov, Editura Institutul European, Iaşi, 1997.

Basset, Yann, Launay, Stephen, „O polemică sud-americană: populismul", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Bell, Daniel, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.

Benda, Julien, *Trădarea cărturarilor*, trad. de Gabriela Creţia, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

Benjamin, Walter, „Critica violenţei", în Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violenţă*, trad. de George State şi Bogdan Ghiu, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004.

Besançon, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreţia Văcar, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Blumenberg, Hans, *Work on Myth*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1985, ed. a II-a, 1990.

Bocancea, Cristian, *Meandrele democraţiei. Tranziţia politică la români*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Bocancea, Cristian, „Tranziţia politică şi imaginarul social", în Adrian-Paul Iliescu (coord.), *Mentalităţi şi instituţii. Carenţe de mentalitate şi înapoiere instituţională în România modernă*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2002.

Bocancea, Sorin, „Intellectuals and politics : The obsession of a phantasmagorical betrayal", *Europolis*, vol. 4, nr. 2/2010.

Bocancea, Sorin, „Ideologia, poveste fără sfârşit", *Sfera Politicii*, nr. 163/2011.

Bocancea, Sorin, „Mass-media şi puterea politică în România postcomunistă. Forme ale unor relaţii anormale", în Daniel Şandru, Sorin Bocancea (coord.), *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2011.

Bocancea, Sorin, „Ideologie şi religie", *Transilvania*, nr. 4/2012.

Bocancea, Sorin, *Noi şi postcomunismul*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Bocancea, Sorin, „Propaganda. The ideology in action", *European Journal of Science and Theology*, vol. 9, nr. 5/octombrie 2013.

Boétie, Etienne de La, *The Politics of Obedience : The Discourse of Volutary Servitude*, Black Rose Book, Institute of Policy Alternatives, Montréal, 1997.

Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Boia, Lucian, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

Boia, Lucian, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

Boia, Lucian, *Două secole de mitologie naţională*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

Bottici, Chiara, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Bourdieu, Pierre, *Limbaj şi putere simbolică*, trad. de Bogdan Ghiu, Editura Art, Bucureşti, 2012.

Burnell, Peter, „New challenges to democratization", în Peter Burnell, Richard Youngs (eds.), *New Challenges to Democratization*, Routledge, Londra, 2010.

Canovan, Margaret, „Taking politics to the people : Populism as the ideology of democracy", în Yves Méni, Yves Surel (eds.), *Democracies and Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Carothers, Thomas, „Sfârşitul paradigmei tranziţiei", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/aprilie 2002.

Carp, Radu, *Religie, politică şi statul de drept. Secvenţele unei acomodări*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

Cassirer, Ernst, *Mitul statului*, trad. de Mihaela Sadovschi, Editura Institutul European, Iaşi, 2001.

Cassirer, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. II, *Gândirea mitică*, trad. de Mihaela Bereschi, Editura Paralela 45, Piteşti, 2008.

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1975.

Chiapponi, Flavio, „Carismă, *leadership* şi populism: câteva elemente pentru o teorie empirică", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Chioveanu, Mihai, *Feţele fascismului. Politică, ideologie şi scrisul istoric în secolul XX*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2005.

Clastres, Pierre, *Societatea contra statului: studii de antropologie politică*, trad. de Emanuel Actarian, Editura Ararat, Bucureşti, 1995.

Codreanu, Corneliu Zelea, *Doctrina mişcării legionare*, Editura Lucman, Bucureşti, 2003.

Coman, Mihai, *Introducere în sistemul mass-media*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Coman, Mihai, *Mass-media, mit şi ritual. O perspectivă antropologică*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Coman, Mihai, *Introducere în antropologia culturală. Mitul şi ritul*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Crăiuţu, Aurelian, *Elogiul moderaţiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Creţu, Bogdan, *Utopia negativă în literatura română*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2008.

Cucerai, Sorin, „Starea statului de drept în România: 2008-2011", *Observator Cultural*, nr. 632/2012, disponibil online la http://www.observatorcultural.ro/Starea-statului-de-drept-in-Romania-2008-2011*articleID_27269-articles_details.html (accesat la 14 iulie 2012).

Dahl, Robert, *Poliarhiile. Participare şi opoziţie*, trad. de Mihaela Sadovschi, Editura Institutul European, Iaşi, 2000.

Dahl, Robert, *Democraţia şi criticii ei*, trad. de Petru Iamandi, Editura Institutul European, Iaşi, 2002.

Dahl, Robert, „Dezvoltare şi cultură democratică", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/2002.

Dahl, Robert, *Despre democraţie*, trad. de Ramona Lupaşcu, Editura Institutul European, Iaşi, 2003.

Dauenhauer, Bernard P., *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998.

Deconchy, Jean-Pierre, *Credinţe şi ideologii. Abordări psihosociale*, trad. de Luminiţa Botoşineanu şi Florin Botoşineanu, Editura Polirom, Iaşi, 2010.

Delsol, Chantal, „«Idiotul comun» al populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Deutsch, Karl, *The Nerves of Government*, The Free Press, New York, 1963.

Diamond, Larry, Chu, Yun-han, Plattner, Marc F., Tien, Hung-mao (coord.), *Cum se consolidează democraţia*, trad. de Magda Muntean şi Aurelian Muntean, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Dogan, Mattei, *Comparaţii şi explicaţii în ştiinţa politică şi în sociologie*, trad. de Ionela Băluţă, Alexandra Ionaşcu, Ruxandra Ivan, Silvia Marton, Cristian Preda, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Dragoman, Dragoş, *Capital social şi valori democratice în România. Importanţa factorilor culturali pentru susţinerea democraţiei*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Dragoman, Dragoş, „Populism, autoritarism şi valori democratice în opinia publică din România", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Drăgulin, Sabin, „Un nou început", *Sfera Politicii*, nr. 81/2000.

Durand, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, trad. de Muguraş Constantinescu, Anişoara Bobocea, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.

Eagleton, Terry, *Ideology. An Introduction*, Verso, Londra, 1991.

Eliade, Mircea, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2007.

Eliade, Mircea, *Mituri, vise şi mistere*, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2010.

Eulau, Heinz, Eldersveld, Samuel J., Janowitz, Morris, *Political Behaviour : A Reader*, The Free Press, Glencoe, 1956.

Feyerabend, Paul, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Redwood Burn Limited Trowbridge & Esher, Londra, 1978.

Flood, Christopher, *Political Myth. A Theoretical Introduction*, Routledge, Londra, 2002.

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory : A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Freeden, Michael, „Stormy relationship : Ideologies and politics", *Journal of Political Ideologies*, vol. 3, nr. 1/1998.

Freeden, Michael, „The «beginning of ideology» thesis", *Journal of Political Ideologies*, vol. 4, nr. 1/1999.

Freeden, Michael, „Ideologies as communal resources", *Journal of Political Ideologies*, vol. 4, nr. 3/1999.

Freeden, Michael, „Political ideology at century's end", *Journal of Political Ideologies*, vol. 5, nr. 1/2000.

Freeden, Michael, „Political ideologies in substance and method : Appraising a transformation,", în Michael Freeden (ed.), *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*, Routledge, Londra, 2001.

Freeden, Michael, „Editorial : Essential contestability and effective contestability", *Journal of Political Ideologies*, nr. 9/2004.

Freeden, Michael, „Ideology and political theory", *Journal of Political Ideologies*, nr. 11/2006.

Freeden, Michael, „Ideology and political theory", în Michael Freeden (ed.), *The Meaning of Ideology. Cross-Disciplinary Perspectives*, Routledge, Londra, 2007.

Freedom House, *Freedom in The World 2013 : Democratic Breakthroughs in the Balance*, 2013, disponibil online la http : //www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf (accesat la 27 decembrie 2013).

Friedrich, Carl, *Totalitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1954.

Fromm, Erich, *Frica de libertate*, trad. de Magdalena Măringuţ, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

Fukuyama, Francis, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, trad. de Mihaela Eftimiu, Editura Paideia, Bucureşti, 1992.

Fukuyama, Francis, *Sfârşitul istoriei ?*, trad. de Dana Bercea, Editura Vremea, Bucureşti, 1994.

Ganev, Venelin I., „The (Ir)relevance of post-communist constitutionalism", în Jan Zielonka (ed.), *Democratic Consolidation in Eastern Europe. Volume 1 : Institutional Engineering*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Ganev, Venelin I., „The Balkans : Different, but why and how ? ", *Romanian Political Science Journal*, vol. 2, nr. 2/2002.

Garcia-Blanco, Iñaki, Van Bauwel, Sofie, Cammaerts, Bart, „The realm of contemporary media agoras", în Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel, Bart Cammaerts (eds.), *Media Agoras : Democracy, Diversity, and Communication*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2009.

Gasset, Jose Ortega y, *Revolta maselor*, trad. de Coman Lupu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Gaus, Gerald F., „Ideological dominance through philosophical confusion. Liberalism in the twentieth century", în Michael Freeden (ed.), *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*, Routledge, Londra şi New York, 2001.

Gentile, Emilio, *The Struggle for Modernity. Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, Westport, Connecticut şi Londra, 2003.

Gentile, Emilio, *Politics as Religion*, Princeton University Press, New Jersey, 2006.

Geyer, Michael, Fitzpatrick, Sheila, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Gherghina, Sergiu, „Organizarea partidelor populiste şi succesul lor electoral în România postcomunistă", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Gherghina, Sergiu, Soare, Sorina, „Populismul - concept sofisticat şi realităţi politice diverse", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Gheorghiu, Mihai Dinu, *Intelectualii în câmpul puterii. Morfologii şi traiectorii sociale*, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

Girardet, Raoul, *Mituri şi mitologii politice*, trad. de Gabriela Adameşteanu, Editura Institutul European, Iaşi, 1997.

Gonzalez-Perez, Margaret, „Myth and literature as political ideology", *Quarterly Journal of Ideology*, vol. 24, nr. 3&4/2001.

Gross, Peter, *Mass media şi democraţia în ţările Europei de Est*, trad. de de Mălina Iordan, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Grugel, Jean, *Democratizarea. O introducere critică*, trad. de Ramona-Elena Lupu, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Guenon, René, *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor*, trad. de Florin Mihăescu, Dan Stanca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Habermas, Jürgen, *Sfera publică şi transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societăţii burgheze*, trad. de Janina Ianoşi, Editura Univers, Bucureşti, 1998.

Haineş, Rosemarie, *Televiziunea şi reconfigurarea politicului. Studii de caz: alegerile prezidenţiale din România din anii 1996 şi 2000*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Hayek, Friedrich von, *Drumul către servitute*, trad. de Eugen B. Marian, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Hayward, Jack, „The populist challenge to elitist democracy in Europe", în Jack Hayward (ed.), *Elitism, Populism, and European Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

Hermet, Guy, *Poporul contra democraţiei*, trad. de Rodica Caragea, Editura Institutul European, Iaşi, 1998.

Hermet, Guy, *Sociologia populismului*, trad. de Dan Burcea, Editura Artemis, Bucureşti, 2007.

Hermet, Guy, „Populismul fondator", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Hoffer, Erich, *Adepţii fanatici. Reflecţii asupra naturii mişcărilor de masă*, trad. de Lucian Leuştean, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

Huntington, Samuel, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman şi Londra, 1991.

Ignazi, Piero, „The silent counter-revolution. Hypotheses on the emergence of extreme right-wing parties in Europe", *European Journal of Political Research*, vol. 22, nr. 1-2/1992.

Iliescu, Adrian-Paul, *Conservatorismul anglo-saxon*, Editura All, Bucureşti, 1994.

Iliescu, Adrian-Paul, *Solitude and the Birth of Modernity*, The New Europe College, Bucureşti, 1999.

Iliescu, Adrian-Paul, *Anatomia răului politic*, Editura Ideea Europeană, Bucureşti, 2005.

Ionaşcu, Alexandra, „Lupta pentru legitimare. Mituri politice în campaniile electorale", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Miturile politice în România contemporană*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Ionescu, Ghiţă, *Politica şi căutarea fericirii*, Editura All, Bucureşti, 1999.

Isaac, Jeffrey, *Democraţia în vremuri întunecate*, trad. de Cristina Irimia, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Jaeggi, Rahel, „Rethinking ideology", în Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn (eds.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.

Jiglău, George, „Ştim despre ce vorbim? O perspectivă teoretică asupra populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Jupskas, Anders Ravik, „În numele poporului! Populismul contemporan în Scandinavia", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Karl, Terry Lynn, „Imposing consent? Electoralism versus democratization in El Salvador", în Paul Drake, Eduardo de Silva (eds.), *Elections and Democratization in Latin America, 1980-1985*, Center for Iberian and Latin American Studies, Center for US-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1986.

Kekic, Laza, „Ripe for rebellion? Where protest is likeliest to break out", *The Economist*, 18 noiembrie 2013, disponibil online la http://www.economist.com/news/21589143-where-protest-likeliest-break-out-ripe-rebellion (accesat 23 decembrie 2013).

Kertzer, David, *Ritual, politică şi putere*, trad. de Sultana Avram, Teodor Fleşeru, Editura Univers, Bucureşti, 2002.

Kissane, Dylan, „Fermieri şi pepeni. Ascensiunea şi declinul partidelor populiste în politica australiană", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Krastev, Ivan, „The Balkans: Democracy without choices", *Journal of Democracy*, vol. 13, nr. 3/iulie 2002.

Kuhn, Thomas, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, Londra, 2005.

Laclau, Ernesto, „Populism: What's in a name?", în Francisco Panizza (ed.), *Populism an the Mirror of Democracy*, Verso, Londra, 2005.

Langridge, Darren, „Ideology and utopia: Social psychology and the social imaginary of Paul Ricœur", *Theory & Psychology*, nr. 16 (5)/2006.

Lapierre, Jean-William, *Viaţă fără stat ? Eseu asupra puterii politice şi a inovaţiei sociale*, trad. de Gabriela Scurtu Ilovan, Editura Institutul European, Iaşi, 1997.

Lepenies, Wolf, *Ce este un intelectual european ? Intelectualii şi politica spiritului în istoria europeană*, trad. de Gabriela Sandu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012.

Lichtenberg, Judith, „În favoarea obiectivităţii", în James Curran, Michael Gurevitch (eds.), *Mass Media and Society*, Routledge, Londra, 1991.

Lichtenberg, Judith, „Truth, neutrality and conflict of interest", *Business and Professional Ethics Journal*, vol. 9, nr. 1-2, 66, disponibil online la http://web.me.com/jalichtenberg/Site/Writing.html (accesat la 12 martie 2011).

Lijphart, Arend, *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*, trad. de Cătălin Constantinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Lijphart, Arend, *Democraţia în societăţile plurale*, trad. de Adriana Bargan, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Lilla, Mark, *Spiritul nesăbuit. Intelectualii în politică*, trad. de Mona Antohi, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Linz, Juan, Stepan, Alfred, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, 1996.

Linz, Juan, Stepan, Alfred, „Toward consolidated democracies", *Journal of Democracy*, vol. 2/1996.

Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, trad. de Ciprian Mihali, Editura Babel, Bucureşti, 1993.

MacRae, Donald, „Populism as an ideology", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1969.

Makulilo, Alexander B., „Populism şi democraţie în Africa", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1936 (ed. nouă 1991); Routledge & Kegan Paul, Londra, 1968.

Mannheim, Karl, *On Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949, reeditată de Kessinger Publishing's Rare Reprints, New York, 2001.

Manning, David, „Ideology and political reality", în Noel O'Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology*, Edward Elgar Publishing Ltd., Aldershot, 1989.

Mastropaolo, Alfio, „Politics against democracy: Party withdrawal and populist breakthrough", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Matei, Sorin Adam, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*, Editura Compania, București, 2007.

Mazzoleni, Gianpietro, „Populism and the media", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Méni, Yves, Surel, Yves, „The constitutive ambiguity of populism", în Yves Méni, Yves Surel (eds.), *Democracies and Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Milică, Ioan, „Violența de limbaj în discursul politic actual. Studiu de caz privind discursul parlamentar românesc", *Sfera Politicii*, nr. 10 (164)/2011.

Mill, John Stuart, *Despre libertate*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, București, 1994.

Miller, David (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, trad. de Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2006.

Minogue, Kenneth, „Populism as political movement", în Ghiță Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1969.

Miroiu, Mihaela (coord.), *Ideologii politice actuale. Semnificații, evoluții și impact*, Editura Polirom, Iași, 2012.

Mișcoiu, Sergiu, „Introducere" la Sergiu Gherghina, Sergiu Mișcoiu (eds.), *Partide și personalități populiste în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iași, 2010.

Mișcoiu, Sergiu, „De la populism la neopopulism? Câteva repere empirice pentru o delimitare conceptuală", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mișcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat și formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iași, 2012.

Momoc, Antonio, „Agresivitatea comentariilor de pe blogurile candidaților în campania prezidențială din 2009", *Sfera Politicii*, nr. 10 (164)/2011.

Momoc, Antonio, *Capcanele politice ale sociologiei interbelice. Școala gustiană între carlism și legionarism*, Editura Curtea Veche, București, 2012.

Mudde, Cas, „The populist Zeitgeist", *Government and Opposition*, Blackwell Publishing, nr. 39/2004.

Mudde, Cas, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Mungiu-Pippidi, Alina, *Românii după '89. Istoria unei neînţelegeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Mungiu-Pippidi, Alina (coord.), *Doctrine politice. Concepte universale şi realităţi româneşti*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Mungiu-Pippidi, Alina, *Politica după comunism : structură, cultură şi psihologie politică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

Muşat, Carmen, „Redefinind politicul : răul şi frica în lumea contemporană", *Sfera Politicii*, nr. 160/2011.

Nachama, Andreas (ed.), *Berlin 1933-1945. Between Propaganda and Terror*, Stiftung Topographie des Terrors, Eberl Print, Immenstadt, 2010.

Nichiţelea, Pamfil, Mitu, Bianca, „Puterea politică şi violenţa", *Sfera Politicii*, nr. 10 (164)/2011.

Nieminen, Hannu, „The European public sphere and citizens' communication rights : A proposal for democratic media policy in the European Union", în Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel, Bart Cammaerts (eds.), *Media Agoras : Democracy, Diversity, and Communication*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2009.

Norocel, Ov Cristian, „Romania is a family and it needs a strict father : Conceptual metaphors at work in radical right populist discourses", *Nationalities Papers*, nr. 38, 5/2010.

Norocel, Ov Cristian, *Our People - A Tight-Knit Family under the Same Protective Roof. A Critical Study of Gendered Conceptual Metaphors at Work in Radical Right Populism,* Unigrafia, Helsinki, 2013.

Nozick, Robert, *Anarhie, stat şi utopie*, trad. de Mircea Dumitru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Oakeshott, Michael, *Raţionalismul în politică*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, Editura All, Bucureşti, 1995.

O'Kane, Rosemary H.T., *Paths to Democracy. Revolution and Totalitarianism*, Routledge, Londra, 2004.

Ornea, Zigu, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.

O'Sullivan, Noel, „The politics of ideology", în Noel O'Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology*, Edward Elgar Publishing Ltd., Aldershot, 1989.

Panizza, Francisco, „Introduction : Populism and the Mirror of Democracy", în Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londra, 2005.

Pasquino, Gianfranco, „Populism and democracy", în Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell (eds.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Pavel, Dan, *Democraţia bine temperată. Studii instituţionale*, Editura Polirom, Bucureşti, 2010.

Petreu, Marta, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Pitulac, Tudor, *Sociologia comunităţii*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009.

Pitulac, Tudor, „Partide politice şi mass-media în România de azi", în Daniel Şandru, Sorin Bocancea (coord.), *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2011, 2013.

Pop, Doru, *Mass media şi democraţia*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

Popper, Karl, *Societatea deschisă şi duşmanii săi*, trad. de Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Popper, Karl, *Mizeria istoricismului*, trad. de Dan Suciu, Adela Zamfir, Editura All, Bucureşti, 1994.

Popper, Karl, *Lecţia acestui secol*, trad. de Florin Dumitrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

Preda, Cristian, Soare, Sorina, *Regimul, partidele şi sistemul politic din România*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008.

Pridham, Geoffrey, „Securing fragile democracies in the Balkans: The European dimension", *Romanian Journal of European Affairs*, vol. 8, nr. 2/2008.

Putnam, Robert D., *Cum funcţionează democraţia*, trad. de Diana Istrăţescu, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

Richards, Robert J., „Ideology and the history of science", *Biology and Philosophy*, nr. 8/1993.

Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Rorty, Richard, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, trad. de Sorana Corina Matei, Editura ALL, Bucureşti, 1998.

Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londra, 1999.

Rorty, Richard, *Obiectivitate, relativism şi adevăr. Eseuri filosofice 1*, trad. de Mihaela Cărăbulea, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

Rosanvallon, Pierre, *Contrademocraţia*, trad. de Alexandra Ionescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2010.

Rose, Richard, Mishler, William, Haerpfer, Christian, *Democraţia şi alternativele ei*, trad. de Cristina Păun, Editura Institutul European, Iaşi, 2003.

Rostás, Zoltan, „Când s-a dat drumul la peisaj? Reflecţii răzleţe despre trecutul din present", *Observator Cultural*, nr. 588/2011.

Sartori, Giovanni, *Teoria democraţiei reinterpretată*, trad. de Doru Pop, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Sartori, Giovanni, *Homo Videns. Imbecilizarea prin televiziune şi post-gândirea*, trad. de Mihai Elin, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

Schedler, Andreas, „Ce este consolidarea democratică?", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/aprilie 2002.

Schmitter, Phillipe, Karl, Terry Lynn, „The types of democracy emerging in Southern and Eastern Europe and South and Central America", în P. Volten (ed.), *Bound to change*: *Consolidating Democracy on East Central Europe*", Institute for East-West Studies, New York şi Praga, 1992.

Schmitter, Phillippe C., Karl, Terry Lynn, „Ce este... şi ce nu este democraţia", *Revista Română de Ştiinţe Politice*, vol. 2, nr. 1/2002.

Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Brothers, New York, ed. a V-a, 1976; Routledge, Londra şi New York, 2003.

Schwartzmantel, John, *Ideology and politics*, Sage Publications, Londra, 2008.

Segré, Monique, „Prezentare", în *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, sub direcţia Monique Segré, trad. de Beatrice Stanciu, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

Shafir, Michael, „From historical to «dialectical» populism: The case of post-communist Romania", *Canadian Slavonic Papers/Revue canadienne des slavistes*, vol. L, nr. 3-4/septembrie-decembrie 2008.

Shafir, Michael, „Intelectualii? Publici?", în Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei" intelectualilor publici*, Editura Corint, Bucureşti, 2010.

Shafir, Michael, „Neopopulismul în zodia postcomunismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Soare, Sorina, „Genul şi speciile populismului românesc. O incursiune pe tărâmul *Tinereţii fără bătrâneţe* şi al *Vieţii fără de moarte*", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Sorel, Georges, *Reflecţii asupra violenţei*, trad. de Mariana Ilie, Editura Incitatus, Bucureşti, 2003.

Stan, Dumitru, „Petre Andrei - modelul intelectual deplin al sociologiei ieşene", studiu introductiv la Petre Andrei, *Sociologie generală*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2010.

Steinhardt, Nicolae, *Articole burgheze*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Steinhardt, Nicolae, *În genul... tinerilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Steinhardt, Nicolae, *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional. Critica operei lui Leon Duguit*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Sterpan, Ionuţ, Aligică, Dragoş Paul, *Dreapta intelectuală. Teorii şi şcoli de gândire ale dreptei contemporane occidentale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

Stewart, Angus, „The social roots", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1969.

Stoica, Valeriu, *Unificarea dreptei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

Stoica, Valeriu, Aligică, Dragoş Paul, *Reconstrucţia dreptei. Între experimentul capitalist occidental şi proiectul naţional românesc*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009.

Şandru, Daniel, „Democratizare şi valori politice în România postcomunistă", în Al. Zub, Adrian Cioflâncă (eds.), *Cultură politică şi politici culturale în România modernă*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2005.

Şandru, Daniel, „Liderii şi personalizarea vieţii politice în România postcomunistă", *Anuarul Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi*, tomul I, Editura Institutul European, Iaşi, 2007.

Şandru, Daniel, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009.

Şandru, Daniel, *Sub semnul paradoxului cotidian*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Şandru, Daniel, „The ideological foundations of social knowledge", *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*, nr. 1/2010.

Şandru, Daniel, „Componente ideologice ale populismului", în Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Şandru, Daniel, „Democraţie şi cultură politică", în Cristian Bocancea, Daniel Şandru (coord.), *Sinteze de ştiinţă politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Şandru, Daniel, „Ideologie şi mituri politice în România contemporană", în Sergiu Ghergina, Sergiu Mişcoiu (eds.), *Miturile politice în România contemporană*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012.

Şandru, Daniel, „The critical-ideological analysis and the issue of utopia", *Transilvania*, nr. 3/2012.

Şandru, Daniel, Condur, Georgeta, „Democratizare şi demagogie în România postcomunistă", în Cătălin Turliuc, Alexandru Zub (eds.), *Populism, demagogie, realism politic*, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Fundaţia Konrad Adenauer, Iaşi, 2001.

Şerban, Stelu, „Politica împotriva utopiei. Intelectualii şi puterea în istoria modernizării României", în Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei" intelectualilor publici"*, Editura Corint, Bucureşti, 2010.

Şiulea, Ciprian, *Retori, simulacre, imposturi. Cultură şi ideologii în România*, Editura Compania, Bucureşti, 2003.

Taggart, Paul, „Populism and the pathology of representative politics", în Yves Méni, Yves Surel (eds.), *Democracies and Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Tănase, Stelian, „Changing societies and elite transformation", *East European Politics and Societies*, vol. 13, nr. 2/primăvara 1999.

Tela, Torcuato di, „Populismo y reforma en America Latina", *Desarollo Economico*, vol. 4, nr. 16/1965.

Thompson, John B., *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1990.

Tismăneanu, Vladimir, *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Tismăneanu, Vladimir, „Hypotheses on populism: The politics of charismatic protest", *East European Politics and Societies*, vol. 15, nr. 10/2000.

Tismăneanu, Vladimir, *Scopul şi mijloacele. Eseuri despre ideologie, tiranie şi mit*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2004.

Tismăneanu, Vladimir, *Diavolul în istorie. Comunism, fascism şi câteva lecţii ale secolului XX*, trad. de Marius Stan, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

Troc, Gabriel, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Tuchel, Johannes, „Radicalisation and forms of Nazi terror in Berlin", în Andreas Nachama (ed.), *Berlin 1933-1945. Between Propaganda and Terror*, Stiftung Topographic des Terrors, Eberl Print, Immenstadt, 2010.

Tucker, Robert C., *Filosofie şi mit la Karl Marx*, trad. de Emanuel Nicolae-Dobrei, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011.

Van Dijk, Teun A., *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, Sage Publications, Londra, 1998.

Voegelin, Eric, *The News Science of Politics*, în *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity Without Restraint*, Edited by Manfred Henningsen, vol. 5, University of Missouri Press, Columbia şi Londra, 2000.

Voegelin, Eric, *Religiile politice*, trad. de Bogdan Ivaşcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010.

Voicu, George, *Zeii cei răi. Cultura conspiraţiei în România postcomunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Voloş, Mugur, *Filosofia social-politică a generaţiei '27*, Biblioteca Revistei Familia, Oradea, 2008.

Wallström, Margot, „From the blame game to day-to-day partnership: European Comission, the German Presidency and the Member States discuss the key principles of EU communication policy", Stakeholders' Conference on White Paper in Berlin, 18 January 2007, disponibil online la http://www.europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=SPEECH/07/25&format=HTML&aged=0&language=EN&guiLanguage=en (accesat la 29 decembrie 2010).

Weber, Max, *Omul de ştiinţă şi omul politic*, trad. de Ida Alexandrescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

Wiles, Peter, „A syndrome, not a doctrine: Some elementary theses on populism", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1969.

Wimmer, Jeffrey, „Revitalization of the public sphere? A meta-analysis of the empirical research about counter-public spheres and media activism", în Iñaki Garcia-Blanco, Sofie Van Bauwel, Bart Cammaerts (eds.), *Media Agoras : Democracy, Diversity, and Communication*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2009.

Winock, Michel, *Secolul intelectualilor*, trad. de Gheorghe Chiriţă, Editura Cartier, Chişinău, 2001.

Worsley, Peter, „The concept of populism", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1969.

*** „Apel către clasa politică", disponibil online la http : //www.gds.ong.ro/apel_clasa_politica.htm (accesat la 14 iulie 2012).

*** Declaraţia Preşedintelui Traian Băsescu în legătură cu Reforma Statului, 6 mai 2010, disponibilă online la http : //www.pdlsenat.ro/presa-comunicate/declaratia-presedintelui-traian-basescu-in-legatura-cu-reforma-statului (accesat la 14 iulie 2012).

*** Discursul Preşedintelui României la dezbaterea cu tema „Reforma instituţională a Statului Român. Statul asistenţial, statul minimal sau statul eficient? ", organizată de Institutul de Studii Populare, în parteneriat cu Fundaţia Konrad Adenauer, Bucureşti, 18 ianuarie 2011, disponibilă online la http : //www.isp.org.ro/actualitate/TRAIAN-BASESCU-Reforma-institutionala-a-statului-Stat-asistential-stat-minimal-stat-eficient-43.html (accesat la 14 iulie 2012).

Indice de nume

A

Actarian, Emanuel 46 n. 6
Adameşteanu, Gabriela 45 n. 3, 81 n. 4
Adorno, Theodore 95
Afloroaei, Ştefan 199 n. 1
Ágh, Attila 172-173 nn. 26-27, 174, 175 n. 34
Albertazzi, Daniele 121 n. 47, 131, 133 n. 87, 136 n. 92, 137 n. 93, 138 n. 97, 148, 154
Alexandrescu, Ida 104 n. 10
Alexandrescu, Sorin 182
Aligică, Dragoş Paul 31 n. 33, 95
Almond, Gabriel 108, 121, 181, 182 n. 44, 183
Andrei, Petre 13, 40, 200, 204 n. 10, 217-230, 233-234, 243, 251, 256, 260
Antohi, Mona 215 n. 46
Ardeleanu, George 231, 232 n. 82, 234, 239, 243 n. 111
Arditi, Benjamin 152
Arendt, Hannah 32 n. 35, 101-103, 106-107, 110, 182 n. 43
Aron, Raymond 18, 54 n. 21, 58, 104, 110, 202 n. 5, 232 n. 85
Avram, Sultana 51 n. 12

B

Bacon, Edwin 102 n. 7
Balfour, Rosa 177 n. 37
Ballandier, Georges 50
Barbu, Daniel 92, 209 n. 27
Bargan, Adriana 151 n. 125, 171 n. 23
Barry, Brian 74 n. 62
Barthes, Roland 83
Basset, Yann 127 n. 64
Bauwel, Sofie Van 188 n. 56, 189 n. 59, 190 n. 60
Băluţă, Ionela 91 n. 102
Băsescu, Traian 94, 96, 142 n. 103
Bejan, Ştefania 111 n.
Belaúnde, Fernando 127
Bell, Daniel 18, 25 n. 6, 59 n. 28
Benda, Julien 199, 232 n. 84
Benjamin, Walter 152, 225
Bentham, Jeremy 64
Bercea, Dana 67 n. 43
Bereschi, Mihaela 72 n. 59
Berlusconi, Silvio 121
Besançon, Alain 105
Blumenberg, Hans 72 n. 58
Bobocea, Anişoara 74 n. 61
Bocancea, Cristian 10, 15, 71 n. 53, 87, 91, 92 n. 106
Bocancea, Sorin 10, 15, 22, 32, 99 n. 2, 101-102 n., 111 n., 144 n. 111, 176 n. 36, 178 n., 204 n. 10, 212 n. 37
Boétie, Etienne de La 95 n. 117
Boia, Lucian 44 n. 1, 71 n. 56, 74 n. 64, 81 nn. 85 şi 87, 91 n. 104, 205-209, 211, 238, 251
Bosanquet, Bernard 64
Botoşineanu, Florin 138 n. 95
Botoşineanu, Luminiţa 138 n. 95
Bottici, Chiara 52 n. 15, 72 n. 57, 76 n. 68, 77 n. 71, 79, 80 n. 82, 88
Boulanger, Georges 125
Bourdieu, Pierre 43, 55-57
Buchanan, James 64
Burcea, Dan 122 n. 51
Burnell, Peter 165

C

Cammaerts, Bart 188 n. 56, 189 n. 59, 190 n. 60
Camus, Albert 18
Canovan, Margaret 133 n. 86, 134, 137
Caragea, Rodica 124 n. 57, 131 n. 79
Cárdenas, Lázaro 127
Carol al II-lea 40, 96, 214, 256

Carothers, Thomas 167 n. 15, 184 n. 50, 185 n. 51
Carp, Petre P. 204 n. 10
Carp, Radu 99
Carpov, Maria 83 n. 91
Cassirer, Ernst 72 n. 59, 75, 77-78
Castoriadis, Cornelius 48 n. 5
Cărăbulea, Mihaela 28 n. 25
Ceauşescu, Nicolae 96
Chávez, Hugo 121
Chiapponi, Flavio 140, 142
Chioveanu, Mihai 230 n. 80, 232 n. 83
Chiriţă, Gheorghe 202 n. 4
Chu, Yun-han 151 n. 126, 168 n. 19
Churchill, Winston 153
Cioflâncă, Adrian 168 n. 18
Cioran, Emil 204 n. 101, 212 n. 37, 214, 224, 227, 232
Clastres, Pierre 46 n. 6
Codreanu, Corneliu Zelea 96, 207, 208 n. 21
Coman, Mihai 71 n. 54, 76, 196 n. 69
Condur, Georgeta 151 n. 124
Constantinescu, Cătălin 151 n. 125, 173 n. 28
Constantinescu, Emil 96
Constantinescu, Muguraş 74 n. 61
Crainic, Nichifor 214
Crăiuţu, Aurelian 37 n. 46
Creţia, Gabriela 232 n. 84
Creţu, Bogdan 53 n. 17
Cucerai, Sorin 92 n. 107
Curran, James 194 n. 66, 195 n. 68

D

Dahl, Robert 104 n. 13, 124 n. 56, 130, 154, 163 n. 4, 166, 171, 180, 183 n. 47, 187, 192, 213 n. 39, 237-238 n. 98
Dauenhauer, Bernard P. 62 n. 32
Deconchy, Jean-Pierre 137-138 n. 95
Delsol, Chantal 146, 147 n. 114
Derrida, Jacques 225 n. 67
Deutsch, Karl 119 n. 41
Dewey, John 63 n. 33, 64
Diaconescu, Dan 142 n. 103
Diamond, Larry 151 n. 126, 168 n. 19
Dijk, Teun A. van 33 n. 38
Diniţoiu, Adina 232 n. 85
Dogan, Mattei 91, 172 n. 25, 213
Dragoman, Dragoş 184 n. 48, 196 n. 70
Drake, Paul 167 n. 14
Drăgulin, Sabin 93 n. 109
Dreyfuss, Alfred 202, 216
Dumitrescu, Florin 241 n. 106
Dumitru, Mircea 68 n. 45
Dur, Ion 32 n. 35, 102 n. 6
Durand, Gilbert 74 n. 61
Durkheim, Émile 76, 222

E

Eagleton, Terry 28 n. 23
Eftimiu, Mihaela 26 n. 18
Eichmann, Adolf 106 n. 19
Eldersveld, Samuel J. 109 n. 26
Eliade, Mircea 76, 77 n. 70, 93 n. 111, 204 n. 10, 212 n. 37, 214, 224, 227, 232
Elin, Mihai 192 n. 63
Eulau, Heinz 109 n. 26

F

Fărcaş, Sanda 50 n. 11
Feyerabend, Paul 74 n. 63, 193 n. 64
Fitzpatrick, Sheila 107 n. 21, 109 n. 27
Fleşeru, Teodor 51 n. 12
Flood, Christopher 51, 80
Freeden, Michael 17 n. 1, 19, 21 nn. 10-11, 22-23, 25 n. 14, 27, 29, 60 n. 29, 61-62 n. 31, 63 n. 33, 181 n. 41
Frenkel-Brunswick, Else 95 n. 118
Friedrich, Carl 107
Fromm, Erich 95
Fukuyama, Francis 19, 26 n. 18, 67 n. 43, 68 n. 44

G

Galston, William 64
Ganev, Venelin I. 164 n. 8, 176 n. 35
Garcia-Blanco, Iñaki 188 n. 56, 189 n. 59, 190 n. 60
Gasset, Jose Ortega y 206 n. 15
Gaus, Gerald F. 62-63, 65, 69 n. 47, 246
Gellner, Ernest 117 nn. 32-33, 123 n. 53, 126 n. 63, 135 n. 91
Gentile, Emilio 78, 79 n. 7
Gentile, Giovanni 215-216, 224
Geyer, Michael 107 n. 21, 109 n. 27
Gheorghiu, Mihai Dinu 227-228 n. 73
Gherghina, Sergiu 17 n., 49 n. 10, 70 n., 96 n. 120, 111 n., 117 n. 33, 123 n. 52,

124 n. 58, 127 nn. 64-68, 128 n. 70, 132 n. 84, 140 nn. 100-101, 143 nn. 108 şi 110, 144 n. 113, 147 n. 114, 160 n., 184 n. 48
Ghiu, Bogdan 56 n. 23, 225 n. 67
Girardet, Raoul 44, 81 n. 84, 83
Gonzalez-Perez, Margaret 80 n. 81
Goodin, Robert E. 74 n. 62
Gross, Peter 188, 189 n. 57
Grugel, Jean 163 n. 3, 165
Guenon, René 240
Gurevitch, Michael 194 n. 66, 195 n. 68
Gusti, Dimitrie 204 n. 10, 209-212

H

Habermas, Jürgen 187 n. 55
Haerpfer, Christian 153 nn. 131-132, 164 n. 6, 183 n. 46
Haider, Jörg 121, 151
Haineş, Rosemarie 71, 189 n. 58
Hayek, Friedrich von 63 n. 33, 108 n. 23, 232, 236
Hayward, Jack 154 n. 134
Heidegger, Martin 215
Henningsen, Manfred 36 nn. 41, 42 şi 46, 253 nn. 1, 2 şi 4, 258 n. 1
Hermet, Guy 122-126, 129, 131, 148
Herseni, Traian 210
Hitler, Adolf 47, 106 n. 19, 241
Hobbes, Thomas 64
Hobhouse, Leonard Trelawny 63 n. 33, 64
Hobson, John A. 64
Hoffer, Eric 100 n. 3, 200 n. 2
Huntington, Samuel 91, 124, 162, 166, 167 n. 13, 186, 237
Huzum, Eugen 111 n.

I

Ianoşi, Janina 187 n. 55
Ignazi, Piero 142 n. 104
Ilie, Mariana 72 n. 60
Iliescu, Adrian-Paul 67 n. 42, 73, 82, 87 n. 96, 205-208, 209 n. 28, 214, 230, 232-233 n. 86, 243 n. 112, 251
Iliescu, Ion 90, 96
Ionaşcu, Alexandra 91 n. 102, 96 n. 120
Ionescu, Alexandra 153 n. 130
Ionescu, Ghiţă 89, 117 nn. 32-33, 123 n. 53, 126 n. 63, 135 n. 91
Ionescu, Nae 204 n. 10, 210, 212, 214, 224, 227, 232
Iordan, Mălina 189 n. 57
Iorga, Nicolae 204 n. 10
Irimia, Cristina 103 n. 9
Isaac, Jeffrey 103 n. 9
Istrăţescu, Diana 181 n. 42
Ivan, Ruxandra 91 n. 102, 111 n.
Ivănescu, Mircea 32 n. 35, 102 n. 6

J

Jaeggi, Rahel 34 n. 40
Janowitz, Morris 109 n. 26
Jiglău, George 140 n. 100
Jupskas, Anders Ravik 127 n. 67

K

Kantor, Irina Ana 74 n. 62
Karl, Terry Lynn 167, 173 n. 27
Kertzer, David 50, 51 n. 12
Keynes, John Maynard 64
Kirchheimer, Otto 118
Kissane, Dylan 127 n. 66
Klingemann, Hans-Dieter 74 n. 62
Krastev, Ivan 166 n. 11
Kuhn, Thomas 74 n. 63, 193 n. 64

L

Laclau, Ernesto 55, 119-120, 155-157
Langridge, Darren 45 n. 4
Lapierre, Jean-William 45 n. 6
Launay, Stephen 127 n. 64
Lemmonnier, Léon 122
Lepenies, Wolf 234 n. 88
Levinson, Daniel J. 95 n. 118
Leuştean, Lucian 100 n. 3, 200 n. 2
Lichtenberg, Judith 193 n. 66, 195
Lijphart, Arend 151 n. 125, 173, 213
Lilla, Mark 215
Linz, Juan 167, 169 n. 20
Locke, John 64, 208, 232, 236
Lovinescu, Eugen 93
Lupu, Coman 206 n. 15
Lyotard, Jean-François 25 n. 17, 61 n. 30

M

MacRae, Donald 123, 132, 133 n. 85
Madgearu, Virgil 204 n. 10
Maiorescu, Titu 93, 204 n. 10
Makulilo, Alexander B. 127 n. 65
Manent, Pierre 99

Mann, Michael 209 n. 27
Mannheim, Karl 18, 29, 52 n. 16, 212, 219, 221-222, 223 n. 62
Manning, David 29 n. 26
Marian, Eugen B. 108 n. 23, 236 n. 94
Marton, Silvia 91 n. 102
Marx, Karl 18, 25, 27, 29-30, 31 n. 30, 89, 216, 220
Masaryk, Tomáš Garrigue 226
Mastropaolo, Alfio 131 n. 81, 143-144, 157 n. 143
Matei, Sorana Corina 19 n. 6, 68 n. 46
Matei, Sorin Adam 93 n. 110, 202 n. 6, 203 n. 8
Mazzoleni, Gianpietro 133 n. 87
Măringuţ, Magdalena 95 n. 119
McDonnell, Duncan 121 n. 47, 131, 133 n. 87, 136 n. 92, 137 n. 93, 139 n. 97, 148, 154
Méni, Yves 115 n. 30, 130 n. 97, 133 n. 98, 139 n. 99, 154 n. 137
Michels, Roberto 224
Mihali, Ciprian 17 n. 25
Mihăescu, Florin 240 n. 105
Milică, Ioan 54 n. 20
Mill, John Stuart 208, 232, 240, 243
Miller, David 53 n. 18
Minogue, Kenneth 117, 135 n. 90, 138 n. 97
Miroiu, Mihaela 32 n. 34
Mises, Ludwig von 64
Mishler, William 153 nn. 131-132, 164 n. 6, 183 n. 46
Mişcoiu, Sergiu 17 n., 49 n. 10, 70 n., 96 n. 120, 111 n., 117 n. 34, 123 n. 52, 124 n. 58, 127 nn. 64-68, 128 n. 70, 132 n. 84, 140 nn. 100-101, 143 nn. 108 şi 110, 144 n. 113, 147 n. 114, 153 n. 133, 160 n., 184 n. 48
Mittelstraß, Jürgen 58 n.
Mitu, Bianca 54 n. 21
Momescu, Mona 202 n. 6, 203 n. 8
Momoc, Antonio 57 n. 26, 91 n. 104, 205, 209-210, 211 nn. 34 şi 36, 212, 251
Moscovici, Serge 77, 148
Mudde, Cas 116 n. 31, 127 n. 69, 132, 141-142, 147 n. 115, 149 n. 121, 152
Mungiu-Pippidi, Alina 31 n. 31, 71
Muntean, Aurelian 151 n. 126, 168 n. 19
Muntean, Magda 151 n. 126, 168 n. 19
Mussolini, Benito 215-216, 229
Muşat, Carmen 105 n. 17

N

Nachama, Andreas 105 n. 15, 106 n. 20
Neţ, Mariana 106 n. 19
Nichiţelea, Pamfil 54 n. 21
Nicolae-Dobrei, Emanuel 216 n. 48
Nieminen, Hannu 189 n. 59
Noica, Constantin 204 n. 10, 212 n. 37, 214, 224, 227, 232
Norocel, Ov Cristian 142 n. 106
Nozick, Robert 68-69
Nyerere, Julius 127

O

Oakeshott, Michael 232 n. 86
O'Kane, Rosemary H.T. 102 n.7
Ornea, Zigu 214 n. 44
O'Sullivan, Noel 29 n. 26, 32 n. 26

P

Panizza, Francisco 55 n. 22, 119 n. 40, 120 n. 45, 121, 138 n. 96, 147, 152 n. 127
Pasquino, Gianfranco 121-122, 131, 152
Patraş, Antonio 231 n.
Pavel, Dan 15, 121 n. 48, 159, 182 n. 44
Păun, Cristina 153 n. 131, 164 n. 6
Petreu, Marta 209 n. 26, 214
Pitulac, Tudor 144 n. 111, 176 n. 36, 236 n. 92
Plattner, Marc F. 151 n. 126, 168 n. 19
Pleşca, Vasile 111 n.
Polihroniade, Mihail 214
Pop, Doru 25 n. 15, 108 n. 24, 182 n. 43, 194 n. 66
Popper, Karl 64, 68, 105, 193 n. 64, 199, 224, 232, 237, 240, 241 n. 106
Poujade, Pierre 127
Preda, Cristian 54 n. 21, 82 n. 88, 88 n. 98, 102 n. 91
Pridham, Geoffrey 164 n. 5, 117 n. 38
Putnam, Robert D. 181 n. 42

R

Rădulescu-Motru, Constantin 204 n. 10
Richards, Robert J. 17 n. 2
Ricœur, Paul 20, 28, 45, 105
Rorty, Richard 19 n. 6, 20, 28, 68-69
Rosanvallon, Pierre 153

Rostás, Zoltán 204 n. 9
Rose, Richard 153 nn. 131-132, 164 n, 4, 183 n. 46

S

Sadovschi, Mihaela 78 n. 73, 104 n. 13
Sandford, R. Nevitt 95
Sandu, Gabriela 234 n. 88
Sartori, Giovanni 25, 91, 108, 110, 129, 182 n. 43, 192 n. 63, 213, 239-242
Schedler, Andreas 154 n. 135, 184, 186
Schmitt, Carl 131, 146, 215, 224
Schmitter, Phillippe C. 167, 173-174
Schumpeter, Joseph A. 213
Schwartzmantel, John 66 n. 40
Scurtu Ilovan, Gabriela 46 n. 6
Segré, Monique 75 n. 65
Shafir, Michael 111 n., 118, 127 n. 68, 202 n. 6
Sher, George 64
Silva, Eduardo de 167 n. 14
Soare, Sorina 49 n. 10, 82 n. 88, 88 n. 98, 123 n. 52, 124 n. 58, 127 nn. 64-68, 128 n. 78, 132 n. 82, 140 n. 101, 143 n. 110, 144 n. 113, 147 n. 114, 153 n. 133
Sorel, Georges 72, 75
Stalin, Iosif Visarionovici 47, 102
Stan, Dumitru 218 n. 52, 222 n. 57
Stanca, Dan 240 n. 105
Stanciu, Beatrice 75 n. 65
Steinhardt, Nicolae 13, 15, 40, 200, 231-244, 251
Stepan, Alfred 167, 169 n. 20
Sterpan, Ionuţ 31 n. 33
Stewart, Angus 116, 117 n. 32, 135 n. 89
Stoianovici, Drăgan 53 n. 18, 237 n. 96
Stoica, Valeriu 94-95
State, George 225 n. 67
Stratulat, Corina 177 n. 37
Surel, Yves 115 n. 30, 130 n. 76, 133 n. 86, 139 n. 99, 154 n. 137

Ş

Şerban, Stelu 203 nn. 8-9, 205 n. 14
Şiulea, Ciprian 31 n. 30
Ştefanachi, Bogdan 111 n.

T

Taggart, Paul 115, 128, 130 n. 77, 137 n. 94, 149 n. 120, 150, 158 n. 146
Tănase, Stelian 172 n. 24
Tătaru-Cazaban, Miruna 202 n. 5
Tela, Torcuato di 117 n. 35
Thérive, André 122
Thompson, John B. 56 n. 24, 222-223 n. 61
Tien, Hung-mao 151 n. 126, 168 n. 19
Tismăneanu, Vladimir 30 n. 29, 71, 88, 97 n. 123, 118 nn. 36 şi 38, 201 n. 3, 217 n. 49
Tompea, Adrian Marius 10, 15, 111 n.
Tonoiu, Vasile 28 n. 22
Torre, Victor Raúl Haya de la 127
Troc, Gabriel 61 n. 30
Tuchel, Johannes 106 n. 20
Tucker, Robert C. 216
Tullock 64

Ţ

Ţuţea, Petre 204 n.10

V

Vasiliu, Codrin-Dinu 111 n.
Văcar, Lucreţia 105 n. 14
Verba, Sidney 121, 181, 182 n. 44, 183
Voegelin, Eric 36-37, 46 n. 7, 48 n. 8, 78 n. 74, 100, 203, 215-217, 248,253-254, 257-258
Voicu, George 71
Voiculescu, Dan 194
Voloş, Mugur 212 n. 37

W

Wallström, Margot 190
Weber, Max 49, 103, 104 nn. 10-11, 106 n. 18, 122, 140-141
Westermarck, Edward 64
Wiles, Peter 126-127
Wimmer, Jeffrey 189 n. 60
Winock, Michel 202
Wirth, Louis 221 n. 56, 222 n. 58, 223 n. 62

Y

Young, Iris Marion 74 n. 62

Z

Zedong, Mao 126
Zub, Alexandru 151 n. 124, 168 n. 18

Indice de termeni

A

acţiune politică 20, 28, 37, 79, 107, 125, 167, 176, 248
agore media 39, 187-191, 250
analiză ideologică 13, 33, 35, 40, 43, 115, 129, 132-139, 200, 202, 205, 212, 214, 219, 223 n. 61, 227-230, 233, 249, 251
antiproceduralism 115, 145, 149-153, 219
autoritarism 108, 159-161, 163-166, 172, 182 n. 43, 183, 207, 232 n. 83
autoritate 9-10, 39, 56-57, 102, 119, 122, 141, 170, 179, 183, 190-197, 211, 225, 235, 240, 250

B

„balast" conceptual 60, 66
Balcani 160, 166
birocraţie 47-49, 101 n., 106, 108, 110, 148
bolşevism 40, 91, 201, 203, 214, 216-217, 226, 228-230, 252

C

calitatea democraţiei 101, 114, 150, 154, 157, 160, 165-166, 168-170, 175, 178
capcana lui Marx 30, 89
cetăţean 39, 48, 65, 107, 135, 141-142, 144, 157, 160-161, 168-171, 176, 179-180, 182-183, 186-197, 250
cetăţenie 213
comunism 9, 18-19, 30, 31 n. 30, 32, 47, 81-82, 85, 90-91, 96, 110, 118, 129, 162, 182, 184, 190, 196, 200, 204, 211, 215, 234
comunitarism 236 n. 92
comunitate 20, 28, 32, 34-35, 43, 45-46, 56-57, 62, 65, 66 n. 40, 68-71, 75, 78 n. 74, 80-81, 83, 92-93, 100, 121, 134-136, 138, 147, 155-156, 186 n. 51, 188 n. 56, 190, 199, 210, 221
concept marginal 26-27
concepţie negativă 19, 29, 31 n. 30; neutră 19 n. 7; obiectivistă 19 n. 7; pozitivă 19 n. 7, 20; pragmatistă 19 n. 7, 20; relaţionist-relativistă 19 n. 7
conservatorism 20, 33, 59-60, 63 n. 33, 67 n. 41, 114, 134-135, 235-236, 238
consolidare democratică 39, 154 n. 135, 159-170, 172, 177, 186, 197, 249, 251
consolidologie democratică 151, 154 n. 135, 166
contaminare semantică 23, 29-33, 89
contestabilitate conceptuală 23-27
context ideologic 21-22, 72-90, 93, 138, 223-227, 247; politic 101, 104, 208; socioistoric 20, 51, 79-80, 82, 96-97, 112, 199, 203, 218-219, 221, 223, 251
contractualism 106
convenţii ideologice 35, 41, 51-53, 56-58, 62, 65, 134, 155, 209
cultură politică 82, 97, 121, 152, 168, 173, 180-183, 187
cunoaştere 18, 25 n. 15, 52 n. 16, 59, 61, 64, 71, 76, 97, 99 n. 2, 219, 221-225, 230; socială 28 n. 24, 32-33, 38

D

deconsolidare democratică 168
deficit democratic 92, 114, 178-180, 188, 197, 206
democratizare 39, 82, 93, 118-119, 124, 135, 141, 151, 159-197, 208, 237, 248-250
democraţie 11-12, 38-39, 48-49, 56-57, 80-83, 85, 87, 90-92, 95 n. 115, 96-97, 104, 108, 111, 113-115, 123, 125, 128-131, 133-134, 137, 141-189, 190 n. 61, 191-192, 194-196, 204-208, 211-215, 224, 229-230, 237, 239-243, 248-249, 251; cantitativă 238-242; consolidată

39, 68 n. 44, 130, 151, 154, 159, 165, 167, 169, 175, 178; electorală 68 n. 44; liberală 19, 67, 68 n. 44, 118, 165, 172, 184, 213; reprezentativă 38, 91, 114, 141, 143, 145-147, 149-150, 152-153, 211
depolitizare 104, 148
dezideologizare 83-84, 89-90, 248
discurs 19, 21, 31, 38-40, 43, 51, 53-56, 73, 80, 84-85, 87-90, 97, 104, 113-114, 117, 129, 132, 141-142 n. 103, 147-149, 151-152, 157, 179, 186, 190-197, 203, 207, 227 n. 73, 231, 245, 250
distorsiune 29, 89
doctrine 31, 37, 62, 85, 94, 101, 134-135, 200 n. 2, 211 n. 36, 216, 229, 246-247
dreapta 53, 83, 85, 94-95, 100, 125, 127, 207, 208 n. 22, 215, 244

E

echidistanţă 193, 195
efect de influenţă 135-136
egalitate 208, 238, 240; juridică 235, 238; socială 208, 238, 240
elită intelectuală 39, 46, 92, 96, 111, 184, 204, 208-209, 211-212; politică 39, 92, 96, 117, 160-178, 185 n. 51, 249-250
elitism 210, 227 n. 73
epistema revoluţionară 219, 224-226
epistemologie 34, 219, 225
erodarea democraţiei 160, 166, 251
etica convingerii 106; responsabilităţii 106
etnonaţionalism 127
Europa Centrală 18, 91, 118, 151, 160, 162-164, 172-173, 177; de Est 18, 91, 118, 151, 160, 162-164, 166, 172-173, 177-178, 188 n. 57
excepţionalism 85, 91, 95, 110
extrema dreaptă 19, 39, 101, 127, 215
extrema stângă 19, 39, 101, 208
extremism 100, 127, 184, 204 n. 9

F

fantasme politice 42, 58-70, 136, 212, 225, 229
fascinaţia totalitară 201, 212, 251
fascism 40, 91, 123, 127, 182 n. 43, 200-201, 204, 209, 211, 214-216, 217 n. 49, 219-220, 224, 227-230, 232, 234, 251-252
filosofie politică 24, 31, 52, 103

G

globalizare 67, 69, 121
grup social 26, 34, 46, 51 n. 14, 52, 56, 58, 75, 77, 107, 135, 161, 176, 180, 188, 190, 223, 247

H

habitudini 46

I

identitate socială 62, 66
ideologie burgheză 30; democratică 39, 144 n. 111, 160-161, 168-170, 176, 178-197, 224-225, 227, 230, 249-250; politică 21, 61 n. 31, 65
imaginar 37, 44-50, 52, 62; politic 37, 41-97, 138 n. 96, 246; simbolic 11, 22, 34, 36, 43-44, 48-49, 245-246; social 34, 43-45, 51, 53, 66, 70, 76, 134, 138, 181, 221
imagologic 46, 49, 57, 143, 147, 246
imitaţie ideologică 136, 152
imparţialitate 193, 195
inconştient 26, 28, 234
individualism 64, 67, 212 n. 37, 244
inginerie socială 38, 59 n. 28, 99, 191, 201, 232, 237; graduală 18 n. 4, 65
instrument analitic 22-23, 38, 102, 107-111, 130, 154, 157, 227, 248
intelectuali publici 36, 39, 53, 86, 96, 191, 199, 201-202, 212-218, 233, 243-244, 251
interbelic 39, 83-85, 87-88, 90, 201-209, 212, 215, 243, 248, 251
intramundan 100, 215
ipoteza Churchill 153
iraţional 28, 36, 41, 44, 47-48, 72-73, 77, 89, 229
istoricism 68, 234

Î

îngustare semantică 23, 27-29, 89

L

legitimitate 47-48, 74, 82, 85, 88, 90, 100, 104-105, 117, 120, 123, 167, 222, 229
liberalism 11-13, 15, 20, 33, 37, 42, 58-70, 114, 134-135, 231-244, 246-247
libertate 63 n. 33, 68 n. 44, 95, 103, 105, 162, 181, 185 n. 51, 187, 204, 207, 224, 232-236, 238, 240-244

M

maniheism 23, 55, 73, 97, 205
manipulare 28, 50
marxism 11, 18, 30, 117, 216
mase 28, 32, 78-79, 86, 95, 117, 125, 128, 134, 140-142, 148, 173-174, 200 n. 2, 206, 214, 242
mass-media 39, 97, 107, 121, 133, 144, 149, 160, 168, 176 n. 36, 178-197, 250
mental colectiv 34, 221
mentalitate 52, 121-122, 224; utopică 52 n. 16, 53, 136
metafizică 236
mit 13, 34, 36, 41-43, 51-53, 66 n. 41, 67, 70, 72-73, 75-81, 87, 97, 147, 194, 203 n. 8, 229, 234, 247-248; politic 11-12, 38, 51-52, 70-97, 245-248
mitologie 81, 92
modernism 135
modernitate 18 n. 4, 20, 23, 25, 37-38, 59-65, 67-68, 70, 73, 93, 99, 101, 106, 110, 134-135, 147, 155, 182, 194, 201, 218, 229, 248

N

naţionalism 20, 31 n. 30, 117, 135, 207-208, 229, 232 n. 83
nazism 11-12, 32, 47, 110, 123, 203, 234
neopopulism 127, 144

O

obiectivism 43, 55-56
obiectivitate 30, 36, 65, 70, 72, 179, 190-197, 250
operaţionalizare 36, 44, 113
ordine 9, 40, 45, 56, 62, 64, 76, 91 n. 102, 121, 181, 235, 238, 243-244; juridică 100, 106, 225

P

parlamentarism 229, 239
partide politice 11, 13-14, 47, 49, 53, 84, 87, 90, 92, 104-105, 107, 112-113, 115, 118, 120, 122, 125-126, 139, 143-144, 146, 148, 150-152, 166 n. 13, 168, 172 n. 26, 176 n. 36, 182, 185 n. 51, 186, 196, 197 n. 71, 211, 230 n. 80, 243, 248
partidism 128
pluripartidism 92, 183
popor 48, 89, 96-97, 113-115, 117-118, 124-125, 128, 130-133, 135, 137, 138 n. 96, 139-140, 142-143, 145-150, 153, 156-157, 171, 207, 211, 242
populism 20, 38, 49, 100, 111-158, 184, 200, 204, 215, 223, 232, 248-249; intelectual 150, 244; politic 244
postbelic 18, 25, 49, 91, 107, 116-117, 230, 245
postcomunism 15, 42, 71, 82-84, 87-88, 90-92, 96, 160-178, 180, 197 n. 71, 201, 207, 227 n. 73, 244, 249
postmodernism 60 n. 30, 61
postmodernitate 60-62, 65-66, 246-247
pozitivism 234
practică de gândire 34, 39, 160, 169, 179-186, 227
principiul majorităţii 153, 237, 238 n. 98
proceduri democratice 91, 145, 149-150, 163, 229, 250
procesualism 114
proiecţie ideologică 46, 48, 104, 106, 110, 137, 140, 146, 158, 224; socială 119, 223
propagandă 31-32, 102, 107

R

raţionalitate 28-29, 43, 45, 47, 64, 77, 89, 104, 225, 234; socială 43
realism 55, 234, 243
realitate socială 31, 33, 35, 37-38, 41, 44, 46, 52, 57, 67, 70, 75, 91 n. 102, 114-115, 136-138, 156, 218, 221-222, 225-226, 230, 250
recalibrare ideologică 21, 80, 136
reformă 83, 85, 92-94, 96, 166, 173, 185 n. 51, 226, 230, 248
regim politic 35, 92, 101, 107, 112-113, 120, 143, 145-146, 159, 161, 176, 179-180, 182 n. 43, 187, 189, 192, 206-208, 224-225, 230, 236, 242
regula majorităţii 133, 237-238 n. 98
reinventarea ideologiei 33
religii politice 38, 47, 78, 99-158, 200, 203, 215-217, 248, 251
revoluţie 11, 59, 87, 172-174, 211, 215, 223-227

S

sfârşitul ideologiei 9, 18, 21, 25; istoriei 19, 26, 67
simbol 43, 46, 50-54, 78, 147, 232 n. 83; politic 51-52, 79 n. 78
sistem politic 20, 120-121, 123-124, 155, 160-161, 166, 174-175, 179, 184-185, 191-192, 201, 218
social-democraţie 20, 239
socialism 20, 33, 59-60, 63, 67 n. 41, 103, 114, 134-135, 211 n. 36, 238-239
societate 18, 20-21, 28, 34, 37, 41-43, 45-49, 51-60, 62-67, 71, 74-83, 85, 89-90, 92-93, 95, 97, 104-105, 114, 117, 131-132, 135, 138, 141, 144, 146, 150, 154-157, 160-161, 168-171, 173, 175-179, 182 n. 43, 184, 187-192, 194-195, 199, 203, 210, 213, 217 n. 49, 222-223, 226, 233, 237, 240, 246-248, 250; deschisă 22, 180, 224
sociologie 11, 107, 163, 218-220, 223, 225, 229; cunoaşterii 18, 52 n. 16, 219, 221-222; politică 34, 218-230
spaţiu public 38-39, 42, 82, 84, 97, 104, 120, 160, 178-197, 201, 213, 228, 248, 250; social 21-22, 41-43, 53, 55, 57, 100, 103, 120, 133, 141, 155-156, 191-192, 199, 212 n. 37, 245, 247-248
stat ilegal-raţional 38, 49, 100, 105, 107, 248; legal-raţional 48-49, 106, 141; minimal 68, 94 n. 113, 243
stânga 53, 63 n. 33, 83, 107, 125, 208, 232-234, 243-244
structuri mitico-politice 38, 42, 73, 81-97, 248
supremaţie morală 82, 84-86
suveranitate 117, 128, 132-133, 137, 138 n. 96, 145-146, 148, 150, 157, 207

Ş

ştiinţe ale comunicării 34-35
ştiinţe politice 10-13, 15, 23-25, 30-31, 35-36, 44-45, 54 n. 21, 71-72, 74, 97, 107, 111, 117, 127, 151, 162, 220, 249
ştiinţificitate 36

T

teoria democraţiei 113, 141, 143-145, 149, 151, 153, 157, 163, 170, 173, 175, 181, 187, 238-241
teoria integrată a ideologiei 13, 33, 40
totalitar 9, 33, 38, 47-48, 77-79, 89, 97, 101-103, 105-109, 162, 182, 212, 215-216, 219, 232
totalitarism 11, 29, 32, 38, 47-48, 56, 79 n. 78, 90-91, 100-111, 113, 159, 178, 181, 182 n. 43, 196, 203, 209, 211-212, 215, 218, 226-227, 230, 231 n., 233-234, 237, 243-244, 248
tradiţie 18, 23-24, 27, 29-30, 49, 53, 61, 76, 82, 99, 126-127, 135, 151, 161-162, 173, 176, 180, 225, 231-232, 235; democratică 91, 118, 146, 164, 169, 171, 178, 182, 185, 187, 190, 213-214
tradiţionalism 135
tranziţie politică 87, 113, 118, 142 n. 103, 161-163, 167, 170, 172-176, 178, 181-187, 197

U

Uniunea Europeană 15, 92, 164, 177, 189
Uniunea Sovietică 91, 102, 190
utopie 12, 34, 36, 41, 43, 51-53, 59 n. 28, 65-66, 68-70, 73, 75, 110, 136, 147, 203 n. 8, 229, 234

V

violenţă legitimă 55, 57; ilegitimă 55, 57, 203; politică 11, 36-38, 41-58, 100, 229, 245-246; simbolică 12, 41-43, 46, 48-49, 54-58, 217, 246

O P U S

ŞTIINŢE POLITICE

au apărut:

Abram N. Shulsky, Gary J. Schmitt - *Războiul tăcut. Introducere în universul informaţiilor secrete*

Laura Sitaru - *Gândirea politică arabă. Concepte-cheie între tradiţie şi inovaţie*

Grzegorz Ekiert, Stephen E. Hanson (coord.) - *Capitalism şi democraţie în Europa Centrală şi de Est. Evaluarea moştenirii regimurilor comuniste*

Vasile Boari, Sergiu Gherghina, Radu Murea (editori) - *Regăsirea identităţii naţionale*

Dan Pavel - *Democraţia bine temperată. Studii instituţionale*

Jonah Goldberg - *Fascismul liberal. Istoria secretă a stângii americane de la Mussolini la politica semnificaţiei*

Daniel J. Mahoney - *Aleksandr Soljeniţîn. Dincolo de ideologie*

Cristian Preda - *Românii fericiţi. Vot şi putere de la 1831 până în prezent*

Joseph S. Nye, Jr. - *Viitorul puterii*

Bruce Bueno de Mesquita, Alastair Smith - *Manualul dictatorului. De ce să te porţi rău e aproape întotdeauna o bună politică*

Eric Hoffer - *Adepţii fanatici. Reflecţii asupra naturii mişcărilor de masă*

Adrian Miroiu, Şerban Cerkez (coord.) - *Competiţia politică în România*

Daniel Şandru - *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică*

www.polirom.ro

Redactor: Ines Simionescu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Radu Căpraru

Bun de tipar: martie 2014. Apărut: 2014
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tipografia S.C. MEDIAPRINT S.R.L.
Str. Bucureşti nr. 254-256, Călăraşi, 9100058
tel.: (0242)31.12.95, fax: (0242)31.12.95

Ideologiile joacă un rol important în epoca actuală, indiferent dacă se prezintă sub forme consacrate, dacă propun direcții de acțiune noi sau dacă apar ca un cadru ideatic transdoctrinar. Ele influențează traseele sociopolitice pe care indivizii și grupurile le urmează în vederea integrării comunitare și a dobândirii unei anumite identități. Pledând pentru recuperarea conceptului de ideologie ca instrument esențial în analiza teoriei politice, datorită rolului său în explicarea realității politice, Daniel Șandru schițează cadrul teoretic și metodologic al acestuia și îl aplică unor varii exemple, de la liberalism la opera unor autori români precum Petre Andrei sau N. Steinhardt.

Ideologia și seducția imaginarului politic • Ideologie și fantasme politice în contextul liberalismului contemporan • Mitul politic în context ideologic • Ideologia și fascinația „religiilor politice" • Totalitarismul ca ideologie antipolitică • Populismul ca ideologie antiprocedurală • Democratizarea, elitele politice și ideologia democratică în postcomunism • Mass-media, spațiul public și ideologia democratică în România postcomunistă • Intelectuali și „capcane politice" în România interbelică

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-4431-5

9 789734 644315

www.polirom.ro

Carte publicată și în ediție digitală